J. Carreras Artau

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



Ediciones Alma Mater, S. A.

NIHIL OBSTAT
El Censor,
Dr. CIPRIANO MONTSERRAT, Canónigo
Barcelona, 17 de junio de 1949

IMPRÍMASE
† GREGORIO, Obispo de Barcelona

Por mandato de su Excia. Rdma.,
Dr. LUIS URPÍ CARBONELL, Maestrescuela
Canciller-Secretario

ELEMENTOS DE FILOSOFÍA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

L.M. COPETE

L. CARRERA

FEBRER-99

Esta obra fué aprobada
en sesión de 29 de septiembre de 1942 por el
CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN
para su uso como libro de texto
en los estudios del Bachillerato

ELEMENTOS DE FILOSOFÍA

ARISTOTÉLICO-ESCOLÁSTICA

III

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

POR

JOAQUÍN CARRERAS ARTAU

Catedrático del Instituto Nacional «Jaime Balmes» y Profesor Adjunto de la Universidad de Barcelona

SEXTA EDICIÓN, NOTABLEMENTE REFORMADA



EDICIONES ALMA MATER, S. A.

BALMES, 159 - BARCELONA - APARTADO 1033

Primera edición en Septiembre de 1943
Segunda edición en Septiembre de 1944
Tercera edición en Mayo de 1945
Cuarta edición en Mayo de 1946
Quinta edición en Julio de 1947
Sexta edición en Julio de 1949

Printed in Spain, 1949

IMPRESO EN ESPAÑA

IMPRENTA MODERNA — PARÍS, 134 — BARCELONA

GENERALIDADES

SUMARIO

Antes de entrar en materia, recógense en estas «Generalidades» unas breves nociones introductoras a la historia de la filosofía.

I. Ante todo, su definición.

1. La historia de la filosofía es la exposición ordenada de las doctrinas filosóficas del pasado. Tales doctrinas, consideradas a título de hechos históricos, suministran el asunto de nuestra disciplina, que consiste en una narración o exposición de las mismas.
2. La historia de la filosofía presenta las doctrinas filosóficas en su conexión sistemática e histórica, es decir, en su coherencia con las demás profesadas por el mismo filósofo y en su relación con los problemas de la época y las doctrinas de los otros filósofos.
3. A la exposición doctrinal suele anteceder una noticia biográfica de los filósofos y una enumeración de sus obras. El conocimiento de una personalidad ayuda, en efecto, a comprender sus doctrinas, las cuales se hallan contenidas, de ordinario, en sus propios escritos o en los de sus discípulos.

II. A continuación, se divide y delimita el asunto.

4. Cronológicamente, distínguense en el desarrollo histórico de la filosofía tres edades, a saber: la *clásica* o pagana, que abarca seis siglos antes y seis después de J. C.; la *cristiana* y medieval, de los siglos II al XV, y la *moderna* y contemporánea, hasta nuestros días. Se subraya la relatividad de estas divisiones.
5. Por el contenido, la presente exposición se limita a la filosofía europea que, además de superar en importancia a todas, ha contribuído a poner los cimientos de nuestra cultura actual.
6. Exclúyense, en cambio, las filosofías de los pueblos orientales aparecidas con anterioridad al nacimiento de la filosofía griega o en tiempos posteriores. A ellas se aludirá, nada más, ocasionalmente por la influencia que han ejercido en la filosofía europea.

7. Encarécese la conveniencia de completar las enseñanzas teóricas del curso con ilustraciones prácticas, en especial con la lectura y el comentario, tanto histórico como doctrinal, de pasajes selectos de las obras de los grandes filósofos.

I

1. Definición de la historia de la filosofía. — La historia de la filosofía es la *exposición ordenada de las doctrinas filosóficas del pasado*.

Esta definición expresa claramente el asunto y el carácter de la presente disciplina. *El asunto son las doctrinas filosóficas a título de hechos pasados;* pues, al igual que los acontecimientos políticos, las obras de arte o los inventos industriales, cabe considerar tales doctrinas como hechos pretéritos, susceptibles de conocimiento histórico. *El carácter es expositivo o narrativo,* pues toda historia pretende ser una información objetiva e imparcial de los hechos; ni la crítica ni la construcción doctrinal incumben propiamente a la historia, antes bien son tareas reservadas a las disciplinas sistemáticas.

2. Su asunto. — Importa precisar mejor el asunto de nuestra disciplina. La historia de la filosofía no consiste, como se creyó antiguamente, en un anecdotario pintoresco o en una reseña de opiniones varias, curiosas o notables, emitidas por los filósofos anteriores a nuestro tiempo. La historia se ha convertido hoy en una ciencia rigurosa, que se esfuerza sobre todo en comprender la unidad profunda de los hechos humanos. En consecuencia, la historia de la filosofía estudia actualmente *las doctrinas filosóficas en su conexión sistemática e histórica.* La conexión sistemática significa que cada doctrina guarda coherencia con las demás del mismo filósofo, con las que forma un conjunto o sistema. Más que doctrinas sueltas, interesa, pues, conocer los sistemas o conjuntos doctrinales elaborados por cada filósofo.

A su vez, la conexión histórica significa que los sistemas filosóficos no son ocurrencias sobrevenidas al azar ni engen-

dros a capricho, sino hechos relacionados entre sí. Cada filósofo elabora sus doctrinas por reflexión sobre un grupo de problemas planteados en su tiempo; y, al buscarles solución, aprovecha en mayor o menor medida los hallazgos ya logrados por sus antecesores y coetáneos o rechaza tal vez sus soluciones por inadecuadas. De donde resulta una solidaridad confesada o implícita entre los filósofos, hasta el punto de que, contemplados en perspectiva histórica, todos participan en una tarea común. En esta comunidad del esfuerzo mental se funda la unidad del proceso histórico-filosófico.

3. Los filósofos y sus obras. — Por ser los sistemas filosóficos verdaderas creaciones humanas, en ellos se refleja la personalidad del filósofo que los ha elaborado. El conocimiento de esta personalidad ayuda, pues, a su cabal comprensión. La formación recibida de los maestros, las lecturas y comunicaciones personales, los hechos de que han sido protagonistas o testigos, las contradicciones sufridas y las demás influencias de cualquier índole son factores que provocan la reflexión del filósofo o modifican el curso de la misma.

Fruto de esta reflexión personal es el patrimonio de doctrinas que cada pensador ha elaborado y ha transmitido, de viva voz o por escrito, y que se encuentran desarrolladas en obras propias o de sus discípulos y oyentes. El hallazgo y conocimiento de tales obras resulta indispensable para la exposición de las doctrinas filosóficas.

Por lo dicho, en el contenido de la historia de la filosofía, a la exposición de los sistemas doctrinales suele anteceder una *noticia biográfica de los filósofos y una enumeración de sus obras.*

En este texto reduciremos al mínimo las indicaciones biobibliográficas y daremos, en cambio, mucha amplitud a la exposición de las doctrinas. Quienes deseen mayor información en uno u otro aspecto, consulten alguna de las obras más extensas, cuya lista se pondrá al final del tomo.

Los profesores y alumnos del último curso de bachillerato harán bien en aprovechar la presente exposición histórica para repasar las doctrinas filosóficas que han sido presentadas en los dos cursos ante-

riores desde el punto de vista sistemático, a medida que sean objeto de mención. Este repaso les será muy útil con vistas al Examen de Estado. El autor ha procurado no omitir dichas doctrinas.

II

4. División cronológica de la historia de la filosofía.— Precisado ya el contenido de nuestra disciplina, importa ulteriormente proceder a su división por el tiempo, como se hace siempre en la historia, con lo cual obtendremos el marco apropiado para la sucesiva presentación de los sistemas filosóficos. Adoptamos aquí la división corriente por edades y en su virtud distinguimos:

1.ª *Filosofía clásica o pagana,* que empieza en el siglo VI antes de J. C. y termina en el año 529 de nuestra era con el cierre de las escuelas filosóficas de Atenas por el emperador Justiniano. El griego y el latín clásicos han sido el vehículo lingüístico de esta filosofía; y el paganismo, la idea religiosa latente en su fondo.

2.ª *Filosofía cristiana y medieval,* que se inspira en el Evangelio y responde a las necesidades espirituales de la comunidad cristiana. Florece esplendorosa en los siglos II al XV, o sea hasta el momento en que el Renacimiento resucita las antiguas concepciones paganas.

3.ª *Filosofía moderna y contemporánea,* desde fines del siglo XV hasta nuestros días. Seculariza la filosofía; y, aunque empieza con la restauración del pensamiento clásico, muy pronto se afana en llegar a concepciones nuevas y originales que rompen la continuidad de la tradición antigua y medieval.

Las edades históricas no siempre se dan enteramente deslindadas en la realidad; antes bien, puede ocurrir que una edad se sobreviva a sí misma, a pesar de haber nacido ya la nueva que va a reemplazarla. La filosofía pagana, por ejemplo, subsistió hasta el siglo VI, en simultaneidad con la filosofía cristiana durante más de cuatro siglos.

Tampoco el Renacimiento extinguió la filosofía anterior; simplemente la desplazó a un lugar secundario en la corriente general histórica. La filosofía cristiana tradicional se ha conservado más o menos fielmente durante la edad moderna en los medios eclesiásticos, y aun

ha vuelto a cobrar vitalidad en los últimos decenios, como se expondrá oportunamente.

5. Límites de la presente exposición. — Por el carácter elemental del curso, *la presente exposición se reduce a la historia de la filosofía europea,* desde la aparición de ésta en la Grecia clásica hasta sus más recientes manifestaciones en Europa y en los países americanos a los que la filosofía europea se ha extendido.

Aun dentro de tales límites, el asunto propuesto para estudio ofrece el más alto interés. Ante todo, porque la filosofía europea del pasado constituye el basamento de la cultura europea del presente, que de ella deriva y sobre ella está sedimentada. Y, además, porque dicha filosofía europea, que dura desde hace veintiséis siglos y en la que han participado varios pueblos y razas, es, considerada en su conjunto, de una tal grandiosidad, que ninguna otra puede comparársele en el mundo. Es decir, que este proceso histórico reviste un interés enorme en sí mismo, y lo reviste muy especial para nosotros, porque en él se hallan las raíces de nuestra cultura.

La índole elemental del curso obliga también a prescindir de los filósofos de segunda categoría y de los sistemas filosóficos menos importantes. La historia nunca llega a reproducir el pasado en su integridad; antes bien, lo resume y extracta, destacando los hechos sobresalientes del conjunto amorfo de los demás. La historia de la filosofía se atiene asimismo a un criterio de selección, que consiste en la fecundidad interna e histórica del pensamiento. Consecuentes con este criterio, nos ocuparemos solamente de aquellos filósofos y sistemas filosóficos que han aportado ideas nuevas a la humanidad o han influído decisivamente en su desarrollo cultural.

6. Las filosofías orientales. — Quedan fuera de nuestra exposición las filosofías orientales, es decir, aparecidas en los pueblos de Oriente con anterioridad al nacimiento de la filosofía griega o en tiempos posteriores.

Antes que en Grecia, la especulación filosófica ha aparecido en la India, donde ha tenido un desarrollo ininterrumpido durante largos siglos y ha originado una gran variedad de escuelas. Casi tan antigua como la india es la filosofía

china, que se ocupó preferentemente de los problemas morales y políticos. Un cierto número de doctrinas filosóficas germinaron asimismo en la cultura del antiguo Egipto. Pero la filosofía de estos pueblos, al igual que las de los demás del Oriente antiguo, no logra desprenderse de la religión, en cuyo seno nace y vive.

Con posterioridad a su aparición en Europa, la filosofía ha sido cultivada también en otros pueblos orientales. Vale la pena de citar, por su importancia, las filosofías persa y judaica, que florecieron a fines de la Edad Antigua; las filosofías griego-bizantina, arábiga o musulmana y rabínica, que corresponden a la Edad Media; y la filosofía japonesa contemporánea.

Ninguna de estas filosofías será expuesta aquí por extenso. Pero, toda vez que algunas han influído en Europa en determinados momentos, será precisa su mención, o aun un breve esquema de su desarrollo, para la cabal inteligencia de la filosofía europea.

7. **Las ilustraciones prácticas.** — Sin perjuicio de que el profesor proponga a sus alumnos ejercicios didácticos de carácter general, tales como resúmenes, extractos, esquemas y cuadros sinópticos o redacciones sobre temas y preguntas de las lecciones o capítulos, la ilustración práctica de la historia de la filosofía consiste naturalmente en la lectura y comentario de trozos escogidos de las obras de los grandes filósofos. A falta de antologías modernas para uso de los escolares, cada profesor buscará por sí mismo los textos adecuados a la ilustración de los capítulos y aprovechará la oportunidad de su lectura para familiarizar a los alumnos con los grandes pensadores y con sus mejores obras, así como para despertar en ellos el gusto de la lectura y de la meditación filosóficas.

El comentario puede ser histórico y doctrinal. El primero correrá a cargo del profesor y tendrá por objeto situar, ante todo, el fragmento escogido en la obra a que pertenece, y aun en el sistema doctrinal de su autor, y relacionarlo en seguida con las opiniones de otros filósofos anteriores, coetáneos o posteriores, que ayuden a precisar el sentido y alcance de dicho texto. El comentario doctrinal podrá ser encargado a los alumnos, quienes deberán adivinar el problema filosófico sobre el que versa el texto en cuestión, situarlo en el conjunto de problemas que han sido ya estudiados en los dos ciclos sistemáticos anteriores de la enseñanza de filosofía, indicar la postura personal adoptada por el filósofo ante dicho problema y confrontarla con otras actitudes distintas, teóricas o históricas. Las lecturas de

algunos autores antiguos o medievales, y con mayor motivo las de muchos filósofos modernos, deben ir acompañadas de crítica, a fin de advertir en momento oportuno los errores en que ellos mismos hayan caído o que hayan tal vez engendrado en otros.

Para muestra, solamente, de lo que pudiera ser una antología escolar, se complementa el presente texto con una pequeña colección de trozos selectos de grandes filósofos.

PARTE PRIMERA

FILOSOFÍA CLÁSICA

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PRESOCRÁTICOS

SUMARIO

El presente capítulo describe los orígenes y primeros desarrollos de la filosofía griega.

I. Antecede un panorama general de la filosofía clásica.

1. Entiéndese por filosofía clásica la nacida y desarrollada en la Grecia pagána, difundida y continuada en otros pueblos de la Antigüedad. Abarca doce siglos, a contar desde el VI antes de J. C. En ella participaron los varios pueblos mediterráneos influídos culturalmente por Grecia y unificados políticamente por Roma. Sus obras fueron compuestas en lengua griega o latina.

2. Distínguense dos épocas de la filosofía clásica: la nacional y la universalística. En la primera, la filosofía estuvo circunscrita a Grecia; en la segunda, participaron de ella los demás pueblos. La época nacional comprende los períodos preático y ático; y la universalística comprende los períodos helenístico-romano y alejandrino.

II. Son presentados los tres núcleos iniciales de la filosofía griega.

3. En el período preático, con el que comienza en Grecia la filosofía, ésta es cultivada en las colonias. El primer grupo de filósofos aparece en Mileto, ciudad costera del Asia Menor, desde donde es trasplantada por emigrados políticos a la Magna Grecia. A comienzos del siglo V la filosofía se difunde y llega a la metrópoli. El interés de estos primeros filósofos se limita a la naturaleza física o cosmos.

4. Acostúmbrase a designar a los filósofos de este período con el nombre de *presocráticos*, es decir, anteriores a SÓCRATES. Distribúyense en cuatro grupos: milesios, pitagóricos, eleatas y pluralistas.

5. TALES DE MILETO fué el primer filósofo. Su doctrina de que el agua es principio de todas las cosas implica el planteamiento del problema de la materia y un intento de solución racional al mismo. Esta solución consiste en un monismo hilozoísta y fué participada por los demás filósofos milesios, si bien en substitución del agua ANAXIMANDRO propuso para materia originaria lo indefinido y ANAXÍMENES el aire.

6. PITÁGORAS trasplantó la filosofía al Occidente, al fundar en Crotona una comunidad religiosa dedicada a altas especulaciones. Los pitagóricos explicaban el ser de las cosas por los números; su especulación filosófica progresó en estrecha relación con sus conocimientos matemáticos, astronómicos y musicales. Profesaban las creencias religiosas de la mística órfica, según la cual las almas humanas preexisten y sobreviven a los cuerpos.

7. JENÓFANES fundó un tercer núcleo de filósofos en Elea. Preocupado vivamente por la idea de Dios, combatió el politeísmo y el antropomorfismo de la religión popular.

III. Se describe la primera gran crisis de la filosofía griega y se exponen los ensayos de solución a la misma.

8. HERÁCLITO, afecto a la cosmología jonia, señaló la materia originaria en el fuego. La movilidad de éste le llevó a afirmar que todas las cosas se hallan en un flujo incesante y a negar la existencia de un ser estable.

9. Contrariamente, PARMÉNIDES sentó la doctrina de que no hay otra realidad que el ser único, inmóvil e imperecedero; en consecuencia, la pluralidad, el espacio y el movimiento son ilusiones de los sentidos. Su discípulo ZENÓN defendió al maestro con argumentos encaminados a demostrar la inconsistencia de estas últimas nociones.

10. Los cosmólogos del siglo V afirmaron la realidad del ser y del cambio juntamente. EMPÉDOCLES explicó el ser por cuatro materias distintas y el cambio por las dos fuerzas del amor y del odio. ANAXÁGORAS creyó necesario admitir muchísimas materias originarias, integrada cada una por un número infinito de partículas; y supuso que una inteligencia superior a la materia las ponía en orden. Finalmente, los atomistas rechazaron toda clase de fuerzas y redujeron la materia a átomos o partes indivisibles en perpetuo movimiento, cuya agrupación y configuración en el espacio originaba los seres y los cambios en la naturaleza.

I

1. La filosofía clásica. — Entiéndese por *filosofía clásica* la nacida y desarrollada en la Grecia pagana, transmitida a otros

pueblos de la Antigüedad y continuada en ellos. Cronológicamente se extiende por espacio de seis siglos antes y otros seis después de nuestra era. Geográficamente tiene por escenario el mundo antiguo clásico, integrado por el conjunto de pueblos que circunvalan el *Mare Nostrum* o Mediterráneo.

La participación de estos varios pueblos en la filosofía clásica ha sido diversa en el tiempo y en importancia. Corresponde a Grecia la primacía, por haberle dado nacimiento y por haber sido única en su cultivo durante los tres siglos primeros. Desde el siglo III a. de J. C. la filosofía griega desborda por encima de sus fronteras y se difunde en los pueblos vecinos hacia Oriente y hacia Occidente, hasta convertirse en patrimonio universal de la humanidad culta. Otros núcleos culturales, situados fuera de Grecia, toman parte activa en la creación filosófica a partir del siglo I a. de J. C.; entre ellos sobresalen los de Roma y Alejandría.

El griego clásico es el idioma en que fueron compuestas la mayoría de las producciones filosóficas de la Antigüedad. Tan sólo las obras de los filósofos romanos o asimilados a la cultura de Roma — por ejemplo, Séneca — están escritas en latín clásico.

2. Epocas y períodos de la filosofía clásica. — Conforme a lo dicho, distínguense en el desarrollo de la filosofía griega dos épocas, que cabe denominar *nacional* y *universalística,* respectivamente.

En la época nacional, la filosofía clásica es conocida y cultivada exclusivamente en Grecia, sin que la estrechez de su área resulte obstáculo a un grandioso florecimiento. Dura esta época los siglos VI, V y IV; y se divide, exactamente por la mitad, en dos períodos, a saber: el *período preático,* en el que la filosofía se desarrolla, fuera del Atica, en algunas colonias griegas superiores en cultura a la metrópoli; y el *período ático,* en el que Atenas, capital del Atica, se convierte en el centro propulsor de la filosofía.

En la época universalística, la filosofía griega es conocida, y más tarde cultivada originalmente, en los varios pueblos inte-

grantes del mundo antiguo clásico. Esta época comienza en el siglo III a. de J. C. y dura hasta la extinción de la filosofía pagana. En ella se distinguen claramente otros dos períodos, a saber: el *período helenístico-romano,* en el que la filosofía, elaborada todavía en Grecia, se difunde a los demás pueblos de la Antigüedad clásica, y en especial a Roma, cuyos pensadores participan a última hora en su creación y divulgación; y el *período alejandrino,* en el que por influencias orientales surge en Alejandría, y se esparce desde allí, una nueva filosofía de asunto religioso. En tanto que el período helenístico-romano se prolonga hasta finalizar el siglo II de nuestra era, el período alejandrino comienza ya en el siglo I.

II

3. El período preático de la filosofía griega. — Según el testimonio de ARISTÓTELES, la filosofía nació en el siglo VI (antes de J. C.) y tuvo su primer escenario en la ciudad de Mileto, situada en la costa del Asia Menor. Griegos de raza jonia, aficionados a la observación de la naturaleza, fueron sus creadores por el empeño en llegar a una comprensión de los fenómenos naturales. La mitología popular, fruto de la imaginación, dejó de satisfacer a aquellos espíritus selectos, quienes prefirieron pedir la explicación de tales fenómenos a su propia razón. De este hecho, en apariencia tan sencillo, surgió la filosofía en suelo de Grecia.

En la segunda mitad del siglo VI, emigrados jonios transplantaron la filosofía desde Mileto, su cuna, a las colonias griegas recién fundadas en el sur de Italia (conocidas con el nombre de Magna Grecia), donde pronto se organizaron otros dos grupos de filósofos. La disparidad entre estos núcleos primitivos motivó que, a comienzos del siglo V, personalidades independientes de gran relieve intentaran conciliar las doctrinas rivales mediante concepciones cósmicas de mayor complejidad. Estos científicos, nacidos unos en las colonias y otros ya

en la metrópoli, difundieron la filosofía en Grecia y la introdujeron en Atenas.

El interés de estos primeros filósofos se limita a la naturaleza física, por lo que sus obras solían llevar el título περὶ φύσεως, es decir, *sobre la naturaleza;* su filosofía se reduce, en suma, a una cosmología. Su máxima preocupación estriba en averiguar de qué materia están hechos los cuerpos de la naturaleza y por qué acontecen los cambios cósmicos. Los demás problemas de la filosofía, verbigracia, los relativos al ser espiritual, a la verdad del conocimiento o a la moralidad de la conducta, están todavía por plantear.

4. Los presocráticos. — Los filósofos griegos de este primer período reciben el nombre de *presocráticos,* porque sus especulaciones preceden a las de SÓCRATES, el primer gran filósofo ático. Acerca de ellos poseemos noticias en extremo deficientes. *Ninguna obra entera de los filósofos presocráticos ha llegado hasta nuestros días.* De unos pocos se conservan fragmentos sueltos; y de los restantes, tan sólo opiniones referidas más o menos fielmente por autores tardíos.

Distribúyense en cuatro grupos, a saber: los milesios, los pitagóricos, los eleáticos y los pluralistas. Tales grupos no son propiamente escuelas; porque éstas, a título de organizaciones permanentes para el trabajo filosófico en común, no aparecen hasta el período siguiente. Más bien, entre los presocráticos de cada grupo han existido meros lazos externos, derivados tal vez de una amistad y trato personal que pudo en ocasiones concretarse en relación de maestro a discípulo, o simplemente en que los más jóvenes continuaban las especulaciones de sus predecesores. Por excepción, los pitagóricos constituyeron una comunidad religiosa, que rebasaba el tipo estricto de una escuela.

5. Los milesios. — En la opulenta Mileto, emporio comercial del Asia Menor en el siglo VI a. de J.C., surgió el primer chispazo de la filosofía. Allí floreció, hacia el año 585, TALES, un personaje extraordinario, astrónomo, geógrafo, físico y fi-

siólogo en una pieza, a quien por la fama de sus muchos conocimientos la Antigüedad incluyó entre los llamados Siete Sabios de Grecia. Tales de Mileto fué, además, el padre de la filosofía, por haber dado comienzo en su ciudad al grupo más antiguo de filósofos, a quienes se suele llamar los *físicos jonios* (por el asunto de sus meditaciones y por su raza).

De Tales sabemos nada más que profesó la doctrina de que *el agua es el principio de todas las cosas*. Entendía este principio (ἀρχή) no en el sentido genético, a la manera de la mitología, sino como un constitutivo intrínseco de las cosas que forma su substrato, en otras palabras, como una materia (ὕλη) de que las cosas están hechas y que permanece inalterable en la variedad de sus cambios. Aunque esta opinión hoy nos haga sonreír de tan infantil, revela, sin embargo, el alumbramiento de un grave problema y a la vez un esfuerzo por darle solución racional. El problema surgido en la mente de Tales era el del auténtico ser de las cosas, concretado en su materia, que se supone estable y permanente en la sucesión de sus cambios. Ya se presenten en forma de nube o de lluvia o de hielo, los meteoros son agua; todas las cosas son, en definitiva, agua (o elemento líquido). A Tales no se le ocurrió pensar que puede haber más de una materia originaria para la enorme diversidad de los objetos cósmicos; y, sin preguntarse tampoco el por qué de las variaciones que éstos sufren, supuso sencillamente que la naturaleza es a manera de un organismo vivo en el que con una absoluta espontaneidad se producen cambios constantes. Esta solución es conocida bajo el nombre de *monismo hilozoísta*.

Los demás filósofos milesios adoptaron la misma solución de Tales, si bien discreparon de él en la designación de la materia de que todo se supone formado. Así, Anaximandro, que vivió poco después de Tales, opinó que las cosas existentes en la naturaleza, y entre ellas el agua, son manifestaciones aparentes de una materia única, que ni es agua, ni tierra, ni aire, ni nada concreto, sino algo amorfo e impreciso sin límites ni determinaciones de ninguna clase, pero susceptible de tomar las innumerables formas bajo las que las co-

sas se nos van presentando; a esta materia la llamó lo indefinido o ilimitado (ἄπειρον). Con posterioridad, ANAXÍMENES rechazó esta solución y señaló el aire como materia originaria, impresionado tal vez por el hecho de que la vitalidad de los organismos y sus cambios espontáneos hállanse condicionados por la inmisión y emisión de aire, es decir, por la función respiratoria.

6. Pitágoras y los pitagóricos. — PITÁGORAS, natural de Samos, trasplantó la filosofía a Occidente. Expatriado de su isla natal a consecuencia de persecuciones políticas, se estableció en el Sur de Italia y fundó en Crotona una comunidad religiosa que pronto arraigó y no tardó en difundirse por la Magna Grecia. La religión de los pitagóricos era una modalidad del culto a Dionysos, inspirada en los misterios órficos (es decir, revelados al músico poeta Orfeo), con una moral, una ascesis y una mística. El ideal de vida, muy elevado, que la comunidad propugnaba, comprendía el cultivo de la especulación pura; los pitagóricos fueron, en efecto, unos grandes científicos, muy versados en las matemáticas, en la astronomía y en la música, en las que realizaron importantes hallazgos. Se dedicaron asimismo con ardor a la filosofía.

Las doctrinas de los pitagóricos son mal conocidas; y, por otra parte, dada la forma colectiva de su trabajo, resulta difícil deslindar la paternidad de aquéllas. En la imposibilidad de referirlas concretamente a PITÁGORAS o a otro personaje de la comunidad, los autores las atribuyen a «los pitagóricos» de modo indistinto. Cabe agrupar las filosóficas en torno a dos temas. El principal es el tema del ser, acerca del cual profesaron la singular opinión de que *los números son los principios de las cosas.* Esta solución al problema cosmológico se aleja del ingenuo materialismo jonio, toda vez que el ser de las cosas es puesto, no en un substrato material, sino en un elemento abstracto, como son los números; con ella se insinúa el paso a una concepción idealista del mundo. No consta con exactitud el alcance de aquella doctrina, que se suele interpretar en el sentido de que los números represen-

tan simbólicamente las esencias de las cosas, por ejemplo: de la justicia, de Dios, etc.; esos simbolismos resultan de analogías bastante arbitrarias. Más propiamente, los pitagóricos redujeron a números las magnitudes espaciales; así, calcularon el valor de los ángulos de un triángulo y descubrieron la equivalencia de los cuadrados construídos sobre los lados de un triángulo rectángulo (teorema de Pitágoras). Asimismo establecieron los valores numéricos de ciertos fenómenos musicales, como los acordes o la armonía, y de los fenómenos astronómicos, como los movimientos de los cuerpos celestes. La idea de la armonía musical de las esferas, tan bellamente glosada por fray Luis de León en la *Oda a Salinas,* es de origen pitagórico.

Un segundo grupo de doctrinas pitagóricas se refieren al tema del alma y revisten más bien el carácter de creencias religiosas que de ideas filosóficas. Pero su doctrina de que *las almas preexisten y sobreviven a los seres humanos* y transmigran de unos a otros cuerpos terrestres y celestes a resultas de méritos o deméritos contraídos, así como la doctrina moral consiguiente de la necesidad de una purificación en el alma, han dejado honda huella en la filosofía de PLATÓN.

Los pitagóricos intervinieron en la vida política, propugnando una forma aristocrática de gobierno. Esto acarreó su desgracia; pues un movimiento popular, triunfante a mediados del siglo V, destruyó su organización y dispersó a los miembros de la comunidad.

7. **Jenófanes.** — Poco tiempo después que PITÁGORAS, otro jonio expatriado, JENÓFANES, natural de Colofón y rapsoda de oficio, se establecía en la colonia focense de Elea recién fundada, también en el Sur de Italia, y daba allí origen a un nuevo núcleo de filósofos. La especulación de JENÓFANES reviste carácter religioso. Impresionado por la unidad del cosmos, elaboró una idea racional de Dios, a quien concibió como único, eterno, inmutable y simple, en vivo contraste con el politeísmo popular y oficial de los griegos. Combatió, además, el antropomorfismo; si los bueyes, los caballos y los leones — de-

cía — supiesen pintar como los hombres, imaginarían los dioses con cuerpo de león, de caballo o de buey; y, mientras los etíopes adoran unos dioses negros y chatos, los tracios los representan con los ojos azules y el pelo rubio. Para JENÓFANES, en cambio, Dios no tiene manos, ni pies, ni ojos, ni oídos; sin embargo, ve y oye y, sobre todo, piensa.

III

8. Heráclito. — La discrepancia radical de ideas entre dos discípulos de JENÓFANES provocó la primera gran crisis de la filosofía griega. Uno de ellos era HERÁCLITO DE EFESO, llamado «el obscuro», porque encubrió su pensamiento bajo frases sentenciosas y paradójicas, ininteligibles para el vulgo, por el que sentía desprecio. Aunque influído por JENÓFANES, profesó la ingenua cosmología jonia. Hacía surgir las cosas de una materia más sutil que el aire, a saber, el fuego: todo viene del fuego — enseñaba — y todo vuelve al fuego.

HERÁCLITO abrió nuevos caminos a la especulación con su principal doctrina: *todo cambia, nada es,* con la que fijó la atención de los filósofos sobre el problema del cambio cósmico, al elevarlo a la categoría de hecho universalísimo en la naturaleza. Ilustró su afirmación con ejemplos, como el siguiente: yo no puedo bañarme dos veces en el mismo río, porque en cada momento el caudal de su agua es otro. Llevando este punto de vista hasta el exceso, acabó por negar que las cosas tengan un ser fijo y permanente. Afirmó, pues, que las cosas nunca *son* propiamente, porque en cada instante *se hacen* otras distintas; así, la nube se vuelve lluvia, la semilla se transforma en planta, el niño madura en hombre, y del mismo modo todas las demás cosas.

9. La escuela de Elea. — El principal discípulo de JENÓFANES es PARMÉNIDES, natural de Elea, quien, en viva antítesis con HERÁCLITO, formuló la doctrina del ser, por lo cual se le considera el padre de la ontología. PARMÉNIDES sienta que

sólo el ser es; el no-ser no es. Cualquiera cosa distinta del ser carece de realidad y ni siquiera es objeto para el pensamiento; no en vano la realidad y el pensamiento se condicionan y corresponden el uno a la otra. Fuera del ser no caben más que apariencias o ilusiones; los cambios cósmicos que los sentidos falsamente nos atestiguan, son, en efecto, ilusorios. Pues, ¿en qué manera podría darse el cambio? O como transición del no-ser al ser o como transición del ser al no-ser. Pero lo uno y lo otro es imposible: del no-ser, nada real puede provenir; a su vez, el ser no puede transformarse en la nada. Para los eleatas, las ideas de creación y de aniquilación son todavía desconocidas. Sólo existe, pues, una realidad única, ingénita, imperecedera, inmóvil e indivisible, que es la realidad del ser.

La doctrina de PARMÉNIDES trae consigo, junto con la negación del cambio, la de la pluralidad de las cosas, la del espacio y la del movimiento. Para apoyar por vía dialéctica esta doctrina que contradice al sentido común, ZENÓN «el dialéctico», discípulo de PARMÉNIDES, pretendió mostrar que aquellos conceptos, entendidos a la manera vulgar, resultan insostenibles. Entre sus *aporías* (o dificultades insolubles) son famosas las cuatro contra la realidad del movimiento, a saber: la tortuga, la flecha, el dialelo y el estadio. He aquí en esquema las dos primeras: 1.ª Aquiles, el de los pies ligeros, corre tras una tortuga sin darle jamás alcance. Pues para ello sería preciso empezar por salvar la mitad de la distancia que le separa de la tortuga y, antes, la mitad de la mitad de dicha distancia; y así indefinidamente. El argumento vale en el supuesto vulgar de que el espacio sea divisible hasta el infinito. 2.ª La flecha disparada por un arquero nunca llegará al blanco. Pues habría de recorrer, en una serie infinita de instantes, las infinitas partes del espacio hasta el blanco. Pero, si en cada instante la flecha «está» en una de dichas partes, no «pasa», es decir, no se mueve. El argumento vale en el supuesto de la divisibilidad infinita del tiempo y del espacio, y opera, además, un escamoteo del movimiento real por el movimiento abstracto disecado y analizado mentalmente. Los

argumentos de ZENÓN DE ELEA son, claro está, sofísticos; pero algunos revelan en su autor una agudeza tal, que ha costado siglos deshacerlos. ZENÓN gozó de gran popularidad entre sus contemporáneos, vivamente impresionados por el método dialéctico de que hacía gala y del que fué el inventor.

10. **Los pluralistas.** — La crisis abierta por la dualidad entre HERÁCLITO y PARMÉNIDES fué salvada por los cosmólogos de comienzos del siglo v mediante una síntesis de los resultados alcanzados en las especulaciones anteriores. Reconcilian esos pensadores la filosofía con el sentido común, al afirmar la realidad del ser y del cambio a la vez. Para explicar mejor uno y otro, reemplazan la doctrina de la materia única por la de una *pluralidad de materias o de elementos materiales* (razón por la cual se les denomina también *pluralistas);* algunos apelan, además, a la intervención de *fuerzas cósmicas* distintas de la materia.

El más simple de estos sistemas fué propuesto por EMPÉDOCLES, natural de Agrigento (en la Magna Grecia), quien resumió los resultados de la especulación jonia; así, en vez de una sola materia originaria de las cosas, propuso *cuatro distintas, a saber: el agua, el aire, el fuego y la tierra.* Juntamente, admitió *dos fuerzas,* a saber: *el amor,* que une y congrega las materias originarias para formar las cosas, y *el odio,* que las separa y disgrega. La concepción de EMPÉDOCLES estuvo vigente en la cosmología durante siglos.

ANAXÁGORAS, natural de Clazomenes, concibió un sistema más complicado. Consideró imposible explicar con unos pocos principios la formación de los seres naturales en su inagotable variedad y admitió, en consecuencia, un *número indefinido de materias cósmicas* cualitativamente diferentes y fragmentables hasta el infinito; a las partículas pequeñísimas de estas materias dió el nombre de *homeomerías.* Supuso, además, que el caos resultante de la mezcla de tales materias es puesto en orden y regido por una fuerza inmaterial o mente (νοῦς), a la que identificó con Dios.

El más refinado de los sistemas pluralistas es el *atomismo*, ideado por LEUCIPO y su discípulo DEMÓCRITO, de Abdera, en fuerte contraste con la concepción anaxagórica. En él se explica la formación de las cosas a base de dos principios reales, a saber: *lo lleno* y *lo vacío*. Lo vacío consiste en el espacio; y lo lleno, en partículas de materia, pequeñísimas, indivisibles, en número infinito, que son los átomos. Los cuerpos son agregados gigantescos de átomos en cantidad incalculable. Los átomos no difieren en cualidad, pero sí en la figura, en el tamaño y en el peso. Se mueven desde siempre en el espacio vacío, en sentido rectilíneo, pero en todas direcciones; al coincidir por azar en la caída, salen despedidos de las más variadas maneras, con lo cual se origina la multiformidad de los movimientos existentes en la naturaleza. Los atomistas rechazan el recurso a cualesquiera fuerzas cósmicas o extracósmicas; su sistema implica, pues, un *mecanicismo*.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS SOFISTAS Y SÓCRATES

SUMARIO

El presente capítulo describe los comienzos de la filosofía ática.

I. Ante todo, se caracteriza el nuevo período.

1. Desde mediados del siglo v, Atenas se convierte en escenario de la filosofía. Este cambio geográfico trae aparejado un cambio de asunto: el tema del hombre acapara la atención de los filósofos y anula el interés por la cosmología en el primer momento, si bien más tarde se llega a una integración de ambos temas. Nacen en este tiempo las disciplinas filosóficas humanísticas, ante todo la dialéctica y la ética. El período empieza con los sofistas y SÓCRATES y sigue con PLATÓN y ARISTÓTELES.

II. La segunda parte del capítulo está dedicada a la Sofística.

2. Sofista quiere decir sabio en sentido de erudito. Los sofistas griegos sintieron una sed ardiente de conocimientos y un ansia de transmitirlos a los demás. Entre sus enseñanzas figuraba la filosofía, en la que plantearon los problemas de la verdad y del bien. Pero su excesivo aprecio de la razón individual les hizo caer en el relativismo y en el escepticismo. Este fracaso doctrinal, agravado por el mercantilismo y el virtuosismo en que cayeron, provocó la repulsa socrática.

3. El principal sofista fué PROTÁGORAS. Profesó la doctrina de que el hombre es la medida de todas las cosas; por tanto, cada uno define para sí la verdad y el bien. Negó el principio de contradicción y elaboró una teoría de la percepción sensible en conformidad con la filosofía de HERÁCLITO.

4. GORGIAS cayó en el nihilismo con sus tres tesis en cadena: nada es; si algo fuese, sería incognoscible; si algo fuese cognoscible, sería

incomunicable. Los otros sofistas fueron a parar a negaciones parecidas.

III. En la tercera parte es presentada la figura de Sócrates.

5. SÓCRATES comparte el humanismo de los sofistas, pero es su antítesis. Nace y vive en Atenas, sin lucrarse con la filosofía ni buscar el éxito personal. La sinceridad de su vocación y la ejemplaridad de su magisterio le costaron la vida. Combatió el relativismo y el escepticismo de los sofistas.

6. La filosofía de SÓCRATES se resume en un método y una moral. Por el conocimiento de sí mismo pretende elevarse al de la naturaleza humana, en la cual halla el fundamento objetivo de la verdad y del bien. La conciencia de la propia ignorancia despierta la reflexión filosófica, cuyo instrumento más eficaz es el diálogo en sus dos momentos de ironía, o discusión de las opiniones inconsistentes, y mayéutica, o alumbramiento de la verdad. Esta se fija mentalmente en el concepto, obtenido por inducción, y se desarrolla en la definición.

7. SÓCRATES es el padre de la filosofía moral. Sienta el principio de que la vida debe ajustarse a razón; la virtud capital y única es, pues, la sabiduría, la cual es susceptible de ser enseñada. Exagera su tesis hasta afirmar que la razón sola basta a obrar el bien. Sin embargo, la creencia en un espíritu personal implica cierto irracionalismo.

IV. El capítulo termina con un estudio del socratismo.

8. El triunfo de SÓCRATES acarreó la derrota de la Sofística y la conversión de los cosmólogos al humanismo. Su filosofía fué continuada por ilustres personalidades, como JENOFONTE, y por algunas escuelas. Estas se dividen en menores y mayores. Las primeras se ciñeron a la dialéctica y a la ética; son cinco y radicaron, respectivamente, en Megara, Elis, Eretria, Cirene y en el gimnasio de Cinosargos. Las escuelas socráticas mayores son la Academia y el Liceo, cuyos fundadores, animados por el espíritu creador del maestro, construyeron síntesis filosóficas originales de horizontes muy vastos.

9. Entre los socráticos menores, los cirenaicos y los cínicos interesan por haber originado las especulaciones de epicúreos y estoicos, respectivamente. Unos y otros pretendieron desentrañar qué cosa sea el bien, pero con resultados contrapuestos. Los cirenaicos lo identificaron con el placer, entendido en la forma más ingenua; ARISTIPO, el fundador, opinaba que sólo existe el placer sensorial de cada instante. Los cínicos, en cambio, situaron el bien en la virtud y le asignaron por contenido el dominio de sí mismo y la indiferencia a las demás cosas. Este ascetismo degeneró, sin embargo, en negación de la cultura y extravagancia personal.

I

1. El período ático de la filosofia griega. — La relativa madurez de las especulaciones filosóficas en la primera mitad del siglo v presagia un nuevo período; ya ZENÓN, EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS y los atomistas rozan constantemente temas (lógicos, psicológicos, éticos, etc.) al margen de la cosmología. Hacia mediados del siglo aparece, en efecto, una filosofía que centra su especulación en el *tema del hombre;* de aquí el nombre de *humanismo* con que se la suele designar. El lugar de su aparición ha sido la región del Ática y su capital Atenas, que a partir de este momento obtiene la hegemonía en la marcha del pensamiento filosófico.

Externamente, el humanismo irrumpe en escena truncando la continuidad del proceso histórico, pues los pensadores de la nueva generación repudian las especulaciones precedentes en torno al cosmos. ¿Para qué ocuparme — decía, por ejemplo, SÓCRATES — de las cosas que pasan en el cielo o bajo tierra, si todavía no sé quién soy yo? Esta discontinuidad no será salvada hasta la segunda generación de humanistas; PLATÓN y ARISTÓTELES serán quienes integren ambas series de investigaciones, las cosmológicas y las humanistas, en concepciones filosóficas de una gran amplitud.

El desinterés por el cosmos trae consigo la relegación a segundo plano de las matemáticas, la astronomía, la física y demás disciplinas relacionadas con aquel tema, mientras a su vez el interés por el hombre provoca un intenso cultivo de las disciplinas humanísticas, a saber: la gramática, la retórica, la oratoria, la jurisprudencia, la política, la historia y otras similares. *En filosofía, el humanismo provoca desde buen comienzo el nacimiento de la dialéctica y de la ética,* a las cuales se añadirán luego la psicología, la economía, la política y otras ramas filosóficas. En otro aspecto, la filosofía no queda encerrada en el círculo de unos pocos espíritus selectos, antes bien apasiona a grupos cada vez más numerosos de personas; se filosofa en público. El auge de la democracia

y la mayor difusión de la cultura han creado las circunstancias propicias al florecimiento de esta nueva filosofía.

Los comienzos del humanismo filosófico están representados por la Sofística y por SÓCRATES, que ofrecen grandes analogías y al propio tiempo grandes contrastes. Pero el movimiento alcanza su máximo esplendor en las figuras de PLATÓN y de ARISTÓTELES.

II

2. La Sofística. — La Sofística fué un movimiento cultural de gran hondura y extensión, que sacudió desde sus cimientos la sociedad ateniense. Etimológicamente, «sofista» quiere decir «sabio» o «erudito» y no implica ningún sentido peyorativo; los hombres que adoptaron para sí este nombre, sentían una sed ardiente de conocimientos y un ansia de transmitirlos a los demás. Para adquirirlos, se ejercitaron en una *variedad de disciplinas, una de las cuales era la filosofía:* para transmitirlos, abrieron enseñanza pública de las mismas en Atenas y en otros muchos lugares de Grecia.

El mérito de la Sofística ante la filosofía consiste en haber conquistado para ella *problemas inéditos, como son los de la verdad y del bien,* apelando por vez primera a la razón humana para resolverlos. Pero su exagerado aprecio de la individualidad, o sea del hombre concreto, les hizo caer en el subjetivismo y en el escepticismo. Estas extremosidades se explican en buena parte por los dos vicios que han afeado a la Sofística griega y la han desacreditado a los ojos de sus contemporáneos y aun de la posteridad, a saber: el *mercantilismo* y el *virtuosismo*. Los sofistas griegos implantaron la práctica de cobrar dinero por sus lecciones. Por otra parte, exaltaron de su profesión, sobre todo, la destreza o habilidad, sin reparar en la moralidad o inmoralidad de su ejercicio; no sintieron, por ejemplo, el menor escrúpulo en defender las causas injustas con el mismo brío que las justas, o en sostener el error con tanto empeño como si fuera la verdad. Mues-

tras de habilidad fueron los trucos y enrevesamientos de lenguaje y las argumentaciones capciosas, con los que pretendían triunfar sobre sus oyentes más que iluminar su inteligencia; los cuales fueron bautizados más tarde con el nombre de sofismas. *Los sofistas sacrificaron a fines secundarios los altos fines de la filosofía;* el amor al lucro y al éxito personal subvirtió de raíz la orientación del movimiento y suscitó la tremenda diatriba socrática.

3. Protágoras. — El más notable de los sofistas fué PROTÁGORAS, natural de Abdera (como DEMÓCRITO, en cuya filosofía se inspiró a menudo). Enseñó varias veces en Atenas, de donde, al final de su vida, tuvo que huir a consecuencia de haber escrito en una obra suya *Sobre los dioses* «que no sabía si existían, porque la obscuridad del asunto y la brevedad de la vida le impedían averiguarlo».

La doctrina principal de PROTÁGORAS es la del *homo-mensura,* que enuncia así: *el hombre es la medida de todas las cosas,* en el bien entendido de que PROTÁGORAS se refiere al hombre individual, de carne y huesos. La tesis parecerá menos malsonante, si se piensa que PROTÁGORAS no se ocupa ya en averiguar qué son las cosas, sino *qué es la verdad* de nuestros pensamientos y *qué es la bondad* de nuestra conducta. No acierta a hallar una medida objetiva de las mismas y apela entonces al criterio de la razón individual: para cada hombre es verdad aquello que le parece ser verdad; para cada hombre es bueno o malo aquello que su razón juzga ser tal. Así se instaura en filosofía el subjetivismo ético y el relativismo epistemológico.

El relativismo extremo excluye la validez del principio de contradicción, del cual los sofistas han prescindido efectivamente en sus argumentaciones; contradecirse no era, para ellos, ningún signo de falsedad. Sin embargo, PROTÁGORAS profesó un arte dialéctica, que enseñaba a sus discípulos. Además, en conexión con sus doctrinas lógicas y éticas, se interesó por los problemas psicológicos, elaborando una teoría de la percepción sensible a base de las ideas de HERÁCLITO y en perfecto acuerdo con su propia filosofía.

4. Gorgias y los sofistas menores. — Otra figura de relieve dentro de la Sofística es GORGIAS, un humanista siciliano, cuyas excelentes dotes oratorias le encumbraron en la vida pública de su país y aun ejercieron cierta fascinación en Atenas, donde se presentó, en el año 427, al frente de una embajada, con gran pompa y boato. Gorgias profesó, al parecer, un *nihilismo filosófico,* condensado en tres tesis concatenadas: 1.ª, nada es; 2.ª, si algo existiese, sería incognoscible; y 3.ª, si algo existiese y lo conociéramos, no lo podríamos comunicar a los demás. Esta triple negación de la realidad, del conocimiento y del lenguaje es la más radical que se ha dado en la historia de la filosofía.

Algunos vieron en la defensa de estas tesis tan extremosas de GORGIAS simplemente un alarde de ingenio. He aquí cómo exponía la primera: Nada es; pues, si algo fuese, habría venido a ser o sería eterno. Los eleatas ya demostraron que nada viene a ser. Por otra parte, lo eterno sería infinito; y lo infinito no existe en lugar alguno, porque ningún lugar puede contenerle. Justificaba la segunda tesis diciendo que, si el conocimiento representase el ser, jamás se daría el error, ni aun en el caso de que se nos ocurriese un pensamiento absurdo. Fundaba, en fin, la tercera tesis en la incongruencia entre la expresión y lo expresado, que hace al pensamiento inefable.

Hubo, además de los dos sofistas ya citados, otros muchos; PLATÓN menciona bastantes en sus *Diálogos.* Pero aquí nos limitaremos a citar unos pocos. HIPIAS, de Elis, fué un buen retórico y un hábil dialéctico, también versado en las matemáticas y en la astronomía. TRASÍMACO, de Calcedonia, cultivó los estudios jurídicos y políticos. PRÓDICO, de Ceos, se hizo famoso por sus investigaciones sobre las sinonimias de los nombres y por su conocimiento de la mitología. Los sofistas tardíos degeneraron en meros virtuosos y farsantes del saber.

III

5. Sócrates. — SÓCRATES ha sido el primer filósofo del Ática. Contemporáneo de los sofistas, compartió con ellos la

aversión a las especulaciones cosmológicas y el interés exclusivo por el hombre; pero, dentro del humanismo, SÓCRATES *representa la antítesis de los sofistas,* cuyas doctrinas relativistas y escépticas combatió acérrimamente.

SÓCRATES nació en Atenas, de Sofronisco y Fenareta. Fué ciudadano libre; y, aunque no era rico, tuvo una educación esmerada. Parece que ejerció por corto tiempo el oficio de escultor, que era el de su padre. Casó con Xantipa, de la cual tuvo varios hijos. Al revés de los sofistas, no viajó nunca; sus únicas salidas de Atenas fueron motivadas por el cumplimiento de sus deberes militares en las batallas de Potidea, Delion y Amfípolis. Desconocemos casi en totalidad los detalles de su vida, salvo su magisterio y muerte, cuyos pormenores nos han referido sus inmediatos discípulos. Enseñó siempre de viva voz, sin dejar nada escrito. Al ocurrir su muerte en el año 399 antes de Jesucristo, contaba 69 de edad; había nacido, pues, en el 468.

La ejemplaridad de SÓCRATES reside en la sinceridad de su vocación filosófica y en el ejercicio insobornable de su magisterio, al que se sintió predestinado. Cifró el ideal de su vida en buscar la verdad y el bien por encima de todas las cosas; y asumió, además, la tarea de despertar en sus conciudadanos el hábito de la reflexión que les permitiese hallarlos por sí mismos. En aras de su vocación renunció al lucro y al éxito personal y llegó a afrontar la muerte. Enseñó públicamente en las calles y plazas de Atenas, en diálogo abierto a todos. Lo más selecto de la juventud se dejó prender en las redes de su apostolado, ganada por SÓCRATES a una nueva manera de orientar la vida personal y colectiva. Los conductores de la vieja generación se vengaron de esta revolución espiritual, acusando a SÓCRATES de impiedad y corrupción de la juventud y condenándole a la última pena, consistente en beber un vaso de cicuta. PLATÓN ha transcrito más o menos literalmente los discursos de Sócrates ante sus jueces en la *Apología de Sócrates,* nos ha conservado los diálogos tenidos en la cárcel con los discípulos en el *Critón* y ha descrito su muerte en el *Fedón.*

6. El método socrático. — SÓCRATES no se propuso divulgar un sistema de doctrinas ya elaboradas, sino enseñar a los demás a filosofar. Su filosofía se reduce, en rigor, a un método, que es utilizado en seguida como instrumento para sentar las bases de una moral racional.

El método socrático se apoya en unos supuestos epistemológicos y reviste externamente la forma del diálogo. SÓCRATES había adoptado para lema de su profesión el epitafio inscrito en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos: «conócete a ti mismo» (γνῶθι σεαυτὸν). La *reflexión sobre sí mismo* constituyó el ejercicio preferente de su vida; pero a SÓCRATES le asistía la convicción de que a través del conocimiento de sí mismo se elevaba al de toda la naturaleza humana. Con esto quedó abierto el camino para hallar un fundamento objetivo de la verdad y del bien, superando el relativismo de la Sofística. *La razón individual no crea la verdad y el bien, simplemente los descubre.*

El punto de partida para la reflexión filosófica está en la nesciencia — «sólo sé que no sé nada», solía decir SÓCRATES —; únicamente quien descubre su propia ignorancia, es capaz del esfuerzo que el auténtico saber exige. Pero *el instrumento eficaz de que la razón dispone para el hallazgo de la verdad es el diálogo,* por el que los demás hombres participan en la propia reflexión y ésta se convierte en tarea colectiva. El diálogo socrático se desenvuelve en dos momentos: uno negativo y de carácter previo, que es la *ironía,* consistente en el examen y discusión de las opiniones admitidas por el vulgo e incluso por las gentes que se precian de cultas, las cuales encubren con frecuencia una falsedad o una simple apariencia de saber. SÓCRATES ha echado mano con frecuencia de la ironía en sus polémicas con los sofistas. En el segundo momento, denominado *mayéutica,* el sujeto cosecha los resultados positivos del esfuerzo anterior y, en consecuencia, *el conocimiento verdadero es alumbrado en la mente mediante el concepto.* El concepto es una forma de representación capaz de resistir a la crítica; no es vario ni inconsistente, como la opinión, antes bien se impone con ca-

rácter general, por reflejar aspectos permanentes del objeto.

SÓCRATES ha sido el descubridor de la doctrina lógica del concepto, así como de los procedimientos dialécticos de la definición y de la inducción.

7. **La moral socrática.** — La misión educadora asumida por SÓCRATES se encamina claramente a conseguir una finalidad moral, pues *el arte de pensar es sólo un medio para el arte de vivir, en el que consiste la sabiduría.* La máxima fundamental de este arte es: «vive conforme a razón»; SÓCRATES *ha sido el creador de la filosofía moral* por su exigencia de fundamentar racionalmente la conducta. Pero su ingenuo optimismo le condujo hasta la afirmación exagerada de que *la razón sola basta a obrar el bien* y a procurar la felicidad; según SÓCRATES, nadie obra el mal a sabiendas, sino por ignorancia. *La virtud es un saber* que capacita para la vida; la esencia de la sabiduría radica en la íntima fusión de la especulación con la práctica. De esta otra tesis socrática derivan dos doctrinas importantes: *la unidad de todas las virtudes,* que se reducen a puras facetas o variantes de la sabiduría, y la *posibilidad de la enseñanza moral,* puesto que la virtud, a semejanza de las otras formas del saber, puede ser transmitida y comunicada a los demás hombres.

Hay, con todo, en la moral socrática un elemento irracional de cierto relieve, y es la *creencia en un espíritu personal* (δαίμων) que guía los pasos del hombre. Este espíritu se revela por una voz interior que retiene de obrar, sobre todo en circunstancias críticas, y aun en ocasiones avisa lo que importa hacer. El «demonio» socrático viene a ser una encarnación del *tacto moral* que completa los dictámenes emitidos por la sola razón y resuelve por inspiración e irreflexivamente las dificultades de cada instante. El propio SÓCRATES sentía por su demonio un respeto religioso, pues creía oír en él la voz de Dios que le hablaba en el interior de su alma.

IV

8. El rastro de Sócrates. — La influencia de SÓCRATES en el desarrollo del pensamiento ha sido extensa y profunda. Desde el primer momento triunfó plenamente en su misión, ya que no sólo barrió de escena la especulación anterior y coetánea, dando el golpe de gracia a la Sofística y obligando a los filósofos cosmólogos a situarse dentro del humanismo, sino que además provocó en Atenas, a raíz de su muerte, un espléndido florecimiento de la filosofía, que no ha sido todavía igualado en la historia de la Humanidad. En la inmediata descendencia espiritual de SÓCRATES hay que enumerar los discípulos sueltos y los grupos de ellos organizados en escuelas. Entre los primeros figuran personajes muy influyentes en la vida cultural de Atenas, de los cuales sólo citaremos al historiador JENOFONTE, que escribió unos *Recuerdos de Sócrates* y tratados de filosofía práctica.

Las escuelas socráticas fueron fundadas en distintos lugares de Grecia por los discípulos de SÓCRATES, en su mayoría huídos de Atenas y dispersos al tiempo de la persecución y muerte del maestro, con el propósito de continuar sus especulaciones en el campo de la dialéctica y de la ética. He aquí su enumeración: *a) escuela de Megara,* fundada por EUCLIDES (distinto del matemático del mismo nombre), en la cual el socratismo entró en contacto con las doctrinas de los filósofos eleáticos acerca del ser; *b) escuela de Elis,* fundada por FEDÓN, que cultivó de preferencia la dialéctica; *c) escuela de Eretria,* que es un brote desprendido de la anterior y fué fundada por discípulos de FEDÓN y de PLATÓN; en estas tres escuelas se produjeron abundantes infiltraciones de la Sofística; *d) escuela de Cirene,* fundada por ARISTIPO, cuyas especulaciones se centraron en torno al problema de la naturaleza del bien, al que identificaron con el placer; y *e) escuela de Cinosargos,* fundada por ANTÍSTENES, que abordó el mismo problema, pero dándole una solución antitética. Éstas son las cinco *escuelas socráticas menores,* así llamadas

porque la especulación se desenvolvió en ellas dentro del marco fijado por SÓCRATES. Su vitalidad fué relativamente corta, a lo sumo de uno o dos siglos.

Damos el nombre de *escuelas socráticas mayores* a las fundadas en Atenas por PLATÓN, el mejor discípulo de SÓCRATES, y por ARISTÓTELES, el mejor discípulo de PLATÓN, denominadas respectivamente *Academia* y *Liceo*. Estos dos pensadores geniales desenvolvieron por su propia cuenta los gérmenes de la especulación puestos por SÓCRATES, asimilándose a su vez los resultados de las especulaciones de los filósofos presocráticos acerca de la naturaleza, con lo cual rebasaron el punto de vista exclusivamente humanista de su maestro y crearon sendas síntesis originales de horizontes muy vastos. La Academia y el Liceo subsistieron hasta el fin de la edad antigua, y su filosofía ha influído decisivamente en todas las épocas de la historia. Los dos capítulos siguientes estarán dedicados a la exposición de ambas síntesis filosóficas.

9. Los cirenaicos y los cínicos. — Para redondear nuestro estudio del socratismo, haremos hincapié en las doctrinas éticas de las escuelas de Cirene y de *Cinos*-argos — de donde el nombre de cínicos con que fueron conocidos los adherentes de esta última —, que obtuvieron gran repercusión en la filosofía posterior a ARISTÓTELES. Ambas continuaron las especulaciones socráticas en el campo de la moral, acotando de preferencia determinado problema. SÓCRATES había inculcado a sus discípulos la necesidad de obrar el bien; omitió, sin embargo, precisar claramente su naturaleza. Determinar *qué cosa sea el bien* fué el problema en cuyo planteamiento coincidieron los cirenaicos y los cínicos, pero en cuya solución llegaron a resultados contrapuestos.

Los filósofos de Cirene sentaron la doctrina de que *el bien consiste en el placer.* Basaron su tesis en la tendencia irrefrenable del hombre a buscar aquello que le agrada y en cuya consecución se satisface. Elevaron esta tendencia originaria de la naturaleza humana a principio moral y cifra-

ron, consiguientemente, el ideal de la vida en procurarse la mayor suma de sensaciones agradables. Vivir conforme a razón equivale, según los cirenaicos, a realizar este ideal y, con él, la felicidad. ARISTIPO profesó una concepción ingenua y bastante grosera del placer, pues solamente daba el nombre de tal al movimiento suave originado en el alma por las cosas, al imprimirse en nosotros a través de los sentidos corporales. Es decir, que para ARISTIPO *sólo existe el placer sensorial de cada instante*. Esta doctrina moral, que se llama en filosofía *hedonismo* (de la voz griega ἡδονή, placer), fué continuada un siglo más tarde, aunque en una forma más refinada, por EPICURO.

La vida de SÓCRATES discrepaba notoriamente del ideal hedonista. Los filósofos cínicos acertaron a desentrañar mejor aquel modelo viviente que veían en su maestro, señalando en el *dominio de sí mismo* el contenido positivo de la sabiduría. Según ANTÍSTENES, *el bien es la virtud*, la cual basta por sí sola a hacer la vida feliz. Las demás cosas (placeres, riquezas, honores, poder, etc.) son indiferentes; el hombre que quiera vivir conforme a razón, no se dejará esclavizar por ellas, antes bien mantendrá frente a ellas su libertad e independencia de carácter.

Este principio ascético fué llevado por los cínicos posteriores hasta la exageración. Tan sólo la satisfacción de las necesidades naturales fué reconocida como lícita; las demás cosas, en cambio, inclusive las ventajas y comodidades de orden cultural (el vestido, la casa, el matrimonio y la familia, la comunidad política, etc.), fueron declaradas indeseables moralmente. El más extravagante de estos cínicos fué DIÓGENES DE SÍNOPE, en torno a quien la leyenda tejió multitud de anécdotas, como la de que vivía en plena naturaleza, desnudo y sin más cobijo que un tonel ni más ocupación que la de meditar la inutilidad de los bienes aparentes, por los que tanto se afana el común de los hombres.

El nombre de los cínicos coincidía con el del perro (en griego κύων, κυνός), animal cuyo elogio escribieron y al que adoptaron como símbolo en admiración de sus excelentes cualidades (despreocupación, discernimiento, fidelidad, gratitud, etc.). Un cínico tardío, que participó en la expedición de Alejandro Magno a la India, difundió allí las doctrinas de esta escuela.

CAPÍTULO TERCERO

PLATÓN

SUMARIO

El presente capítulo está dedicado íntegramente a la filosofía de PLATÓN.

I. Anteceden unas breves noticias de su vida y de su obra literaria y una caracterización general de su pensamiento.

1. La biografía de PLATÓN se reduce a los rasgos y episodios más significativos. Después de indicar su patria, nombre y familia, se registra su temprana vocación por la poesía, sacrificada espontáneamente, a raíz de la amistad con SÓCRATES, a su definitiva vocación por la filosofía. De la cual brota a su vez la vocación política de su edad madura. Sus viajes por el Ática, el Oriente y la Magna Grecia le deparan la ocasión de provechosas relaciones culturales. En fin, la fundación de la Academia le proporciona el marco de un fecundo magisterio y de una copiosa producción literaria.

2. Los escritos platónicos, en su mayoría conservados, llevan el nombre de *Diálogos*. Por la exquisitez de su forma y la profundidad de su doctrina se los reputa obras maestras de la literatura universal. Para fines de estudio se les suele ordenar en cuatro grupos: socráticos, polémicos, dogmáticos y decadentes.

3. No existe un sistema de la filosofía platónica. En cada *diálogo*, PLATÓN enfoca un tema singular y trata otros ocasionalmente. Además, varía a veces de opinión. Y, encima, gusta de revestir sus ideas bajo imágenes plásticas. A pesar de estas dificultades, cabe señalar un núcleo de ideas suyas cardinales o rectoras.

II. Entrase en la filosofía de Platón con la exposición de su dialéctica y de su psicología.

4. La dialéctica platónica incluye la doctrina del ser y la del

conocimiento. PLATÓN admite una doble realidad: la inteligible y la sensible. Aquélla consiste en una pluralidad de Ideas universales, inmutables y eternas; ésta, en un mundo de cosas singulares, mudables y perecederas. La realidad de las Ideas aventaja a la de las cosas, que son meras semejanzas, copias o participaciones suyas.

5. Asimismo, PLATÓN distingue un doble conocimiento: el de la razón y el de los sentidos, según que su objeto sean las Ideas o las cosas. El conocimiento racional arranca de la contemplación de las Ideas; pero se completa mediante el discurso. El conocimiento sensorial se manifiesta en actos de fe y de conjetura. La validez del saber racional es superior a la opinión basada en las impresiones de los sentidos. Toda la dialéctica de PLATÓN es simbolizada en el mito de la caverna.

6. El mito del carro alado simboliza, en cambio, el alma humana, que PLATÓN considera integrada por tres fuerzas: la razón, el ánimo y el apetito. De las tres, sólo la razón pertenece a la realidad superior, por lo que preexiste y sobrevive al cuerpo; cabe, por lo mismo, una demostración filosófica de la inmortalidad. PLATÓN supone en el alma conocimientos innatos y reduce consiguientemente el saber a mera reminiscencia. En otro aspecto, contrapone el amor ideal al amor carnal.

III. Complétase la filosofía de Platón con la exposición de su parte práctica.

7 La ética platónica deriva de la socrática, pero la rebasa con la aportación de nuevos puntos de vista. PLATÓN coloca el supremo bien del hombre en la contemplación de las Ideas y substituye la doctrina de la unidad de la virtud por la distinción de cuatro virtudes cardinales: prudencia, fortaleza, templanza y justicia.

8. PLATÓN ha sido el primero en elaborar una doctrina completa acerca del Estado. Después de establecer el origen natural de la sociedad política, construye la Ciudad ideal, en la que integra tres clases sociales: la de los campesinos y artesanos, dedicados al ejercicio de profesiones múltiples, la de los guerreros y la de los magistrados. La superioridad de estas dos últimas clases se basa en una especial educación y en la implantación de un régimen de comunidad familiar y económica. No hay más régimen justo que el gobierno de uno solo o de unos pocos, inspirado en el bien público.

9. La filosofía de PLATÓN contiene otras doctrinas interesantes. Pero las indicadas bastan para sugerir la excelsitud de su pensamiento y advertir los defectos de su obra, que ARISTÓTELES se esforzará en corregir.

I

1. Vida de Platón. — PLATÓN nació el año 427, en Atenas, de rica y aristocrática familia; su nombre auténtico era *Aristoclés,* pero en la escuela los condiscípulos le motejaron con aquel apodo, porque era ancho de espaldas. Recibió una esmerada educación que, al desplegar unas espléndidas dotes nativas, dió frutos de genialidad; PLATÓN *fué un hombre genialmente dotado* para la vida espiritual. En su adolescencia sintió *vocación para la poesía* y cultivó varios géneros poéticos; esta temprana pasión de su vida, pronto abandonada, dejó en su alma el sedimento de un incesante culto a la belleza. A los veinte años trabó amistad con SÓCRATES, quien despertó en él la *vocación filosófica.* Quemó entonces sus poesías y frecuentó asiduamente, por espacio de siete años, la tertulia de SÓCRATES, asimilando sus enseñanzas y estimulando la propia reflexión en el trato íntimo de su maestro.

Muerto SÓCRATES, PLATÓN se ausentó de Atenas por algún tiempo. Residió en Megara, junto a su condiscípulo EUCLIDES, y allí *conoció la filosofía eleática.* Emprendió, más tarde, algunos viajes por Oriente, llegando hasta las colonias griegas del Asia Menor y hasta Egipto. Llamado por los reyes de Siracusa, estuvo tres veces en la Magna Grecia, donde *entró en relación con los pitagóricos;* le había sido conferido el encargo de proponer una legislación modélica para aquel reino siciliano. PLATÓN *sintió una especial vocación por la política,* que quedó frustrada por la lucha cruel de los partidos en su patria y por el fracaso de su gestión fuera de ella.

El año 387 fundó en Atenas una institución de estudios superiores, primera en su género, que fué llamada *Academia* por el nombre de la finca en que quedó instalada. Allí se entregó, en comunidad de trabajo con sus discípulos, al cultivo de las matemáticas, de la astronomía, de las ciencias naturales y, sobre todo, de la filosofía. Durante casi cuarenta años, y con la sola interrupción de sus dos últimos viajes a Sicilia, PLATÓN *se dedicó a la meditación filosófica, a la for-*

mación espiritual de sus discípulos y a la composición de sus obras. Por estas tres tareas tan fecundas, proseguidas con ardor y continuidad ejemplares, la humanidad culta le debe eterna gratitud. Murió el año 348 en su ciudad natal.

2. Los "Diálogos". — PLATÓN es el primer filósofo griego cuyos escritos se han conservado hasta nuestros días. Destruídas sus composiciones poéticas, queda una colección de treinta y cinco obras en prosa, de asunto filosófico, más trece cartas que contienen datos biográficos interesantes. La crítica moderna ha demostrado el carácter apócrifo de varias piezas incluídas en dicha colección; pero, aun así, el número de obras auténticas de PLATÓN que conocemos, asciende a unas veinticinco.

Se las acostumbra a llamar *diálogos*, porque todas ellas — salvo la *Apología de Sócrates* — se desenvuelven en forma de un diálogo entre un protagonista y uno o varios interlocutores. El protagonista es casi siempre SÓCRATES, en boca de quien PLATÓN no siente escrúpulos en poner a menudo sus propias doctrinas. Los interlocutores pertenecen generalmente al círculo socrático o al círculo antagónico de la Sofística y son, en su mayoría, personajes históricos, cuyas opiniones aparecen más o menos fielmente reflejadas. En las obras escritas hacia el final de su vida, PLATÓN reduce cada vez más el diálogo y le substituye la exposición magistral. Antes de que se entable la discusión filosófica, el autor acostumbra a representar un episodio dramático, tomado ordinariamente de la vida ateniense, que sirve de marco a la obra. La lectura de los *Diálogos* platónicos resulta agradabilísima, porque el autor, a la vez exquisito literato y pensador profundo, logra en ellos un perfecto equilibrio entre la forma y el fondo. PLATÓN *es un clásico de la literatura universal.*

Cabe ordenar los *Diálogos* platónicos en cuatro grupos, que corresponden aproximadamente a otros tantos períodos de la actividad literaria de PLATÓN. Helos aquí, en indicación sumaria.

1.er grupo: *diálogos socráticos.* Se llaman así porque fue-

ron compuestos en tiempo de SÓCRATES o poco después de su muerte y recogen momentos o escenas de su vida o de su enseñanza. Son los más antiguos de PLATÓN, cortos, de argumento sencillo y en los que intervienen pocos personajes. Cada uno versa sobre un tema ético concreto, por lo cual revisten un interés doctrinal limitado. La *Apología de Sócrates* reproduce los discursos de éste en defensa propia, pronunciados ante el tribunal que le condenó a muerte. El *Critón* refiere diálogos entre el maestro y los discípulos, habidos en la cárcel. El *Ión* toma nombre de un rapsoda, cuyo arte es comparado desventajosamente con la tarea creadora del poeta y el saber del filósofo. Otros diálogos reflejan conversaciones socráticas sobre el valor, la sabiduría, la justicia, la piedad u otras virtudes.

2.º grupo: *diálogos polémicos*. Representan las controversias con los sofistas, casi siempre en forma irónica, es decir, pulverizando sus opiniones sin aportar solución doctrinal propia. El *Protágoras*, el *Gorgias* y los dos *Hipias* (el *mayor* y el *menor*) pertenecen, entre otros, a este grupo.

3.er grupo: *diálogos dogmáticos*. Lo componen cuatro obras maestras de PLATÓN, en las que desarrolla ampliamente sus propias concepciones. Estas joyas literarias y doctrinales son: el *Banquete*, en el que SÓCRATES y otros cinco comensales discurren sobre qué cosa sea el amor; el *Fedón*, donde describe los últimos instantes de la vida de SÓCRATES y razona la inmortalidad del alma humana; la *República*, que a pretexto del concepto de la justicia esboza las líneas generales de su filosofía y expone con mucho detalle su sistema político; y el *Fedro*, que, con ocasión de la retórica, se ocupa también del alma y de sus actividades.

4.º grupo: *diálogos decadentes*, que corresponden a la vejez de PLATÓN. Literariamente, son descuidados; en lo doctrinal, el recuerdo y la influencia de SÓCRATES se van borrando a beneficio de otras influencias que cobran cada vez mayor relieve, en especial el eleatismo y el pitagoreísmo. Todavía en este grupo figuran obras de notable interés, como el *Theetetes*, o de la naturaleza del saber; el *Parménides*, o de la

unidad y la pluralidad; el *Timeo,* que desarrolla por extenso una concepción de la naturaleza, y otros.

Para no recargar la memoria, han sido citados solamente los diálogos más representativos de los grupos primero, segundo y cuarto. Una enumeración completa de ellos résulta impropia de este lugar.

3. Las doctrinas filosóficas. — La exposición de las doctrinas de PLATÓN no es tarea fácil. *No existe un sistema de la filosofía platónica,* fijo y coherente en sus varias partes. En sus largos años de meditación, PLATÓN ha alumbrado doctrinas nuevas y ha abandonado otras o las ha entendido de distinta manera. En especial, a consecuencia de las críticas surgidas dentro y fuera de la Academia, ha modificado en su vejez algunas doctrinas suyas características que profesó anteriormente. Además, en ninguno de sus *Diálogos* PLATÓN ha descubierto íntegramente su pensamiento. En cada diálogo aborda un tema singular — la belleza, la amistad, la justicia, el saber, etc. —, y con ocasión de él trata otros temas conexos que la conversación va poniendo sobre el tapete.

A la *variabilidad* e *insistematismo* de las doctrinas platónicas añádese a las veces otra dificultad nacida de la forma literaria en que están propuestas. PLATÓN gusta de revestir sus ideas, en especial las más abstractas, bajo imágenes plásticas — símbolos, alegorías, leyendas, narraciones, etc. —, que prestan al diálogo un encanto indefinible, pero con frecuencia obscurecen la comprensión. Son los famosos *mitos.* PLATÓN apela, sobre todo, a ellos para esquivar el tratamiento filosófico de los problemas últimos — la justicia divina, la producción y extinción de los mundos, la vida ultraterrena, etc. —, a los que la razón apenas llega con sus solas fuerzas. Entre tales mitos hay bastantes de procedencia oriental.

A pesar de las dificultades apuntadas, cabe aislar un núcleo de doctrinas platónicas que forma como la base u osamenta de su filosofía y sobre el que aparecen insertas las restantes. En la mente de PLATÓN tales doctrinas destacan con singular relieve; vienen a ser sus ideas *cardinales* o *rectoras.* A ellas se contraerá principalmente la siguiente exposición.

II

4. La dialéctica. — El eje de la filosofía platónica lo constituye la *dialéctica* o *doctrina de las Ideas.* Así que en PLATÓN se dibuja su pensamiento original, diferenciado ya del socrático, entiende él por Ideas no ciertas formas o contenidos de la mente, sino unas realidades subsistentes, de las cuales aquellas formas o contenidos son meras representaciones. PLATÓN cree que, si la mente posee conceptos de la justicia, del caballo, del miriágono, etc., estos objetos se dan fuera de la mente. *Las realidades inteligibles son las Ideas.* En las Ideas se revela un auténtico ser, que se substrae al cambio, que no nace ni perece, antes bien se mantiene siempre idéntico a sí mismo. *Las Ideas son universales, inmutables y eternas.* Son innumerables, pues hay por lo menos una para cada especie de objetos naturales — sin contar con los matemáticos, cuya naturaleza se parece mucho a la de las Ideas —, y se ordenan en jerarquía según relaciones de superioridad y subordinación. La Idea suprema, que ocupa la cumbre de toda realidad, es el Bien.

PLATÓN admite, asimismo, la realidad de las cosas materiales que se nos hacen presentes a través de los sentidos corpóreos; al revés de las Ideas, estas cosas son singulares, cambiantes, perecederas. Existe, pues, una doble realidad, a saber, la inteligible y la sensible, pero no de igual rango. *Las Ideas poseen una realidad superior a la de las cosas.* Estas son meras semejanzas, copias o, a lo sumo, participaciones imperfectas de las Ideas. Cada Idea es un prototipo o modelo que se deja reproducir indefinidamente en multitud de ejemplares sin agotarse. La imperfección de las cosas singulares se explica, porque a su génesis contribuye un factor negativo, que es la materia o el espacio vacío; es decir, las cosas sensibles participan propiamente del no-ser.

5. El conocimiento. — El dualismo ontológico o del ser deriva en dualismo epistemológico o del conocimiento. PLATÓN

distingue, en efecto, dos especies del conocimiento, según que su objeto sean las Ideas o las cosas. Al conocimiento de lo inteligible el alma se eleva difícilmente, guiándose por los rastros de las Ideas que halla en el mundo material; engéndrase entonces en ella el amor (ἔρως) de esa otra realidad más excelente, en alas del cual *la razón descubre las Ideas.* Este descubrimiento conduce a una visión o serena contemplación. Pero el conocimiento de las Ideas no se agota en el acto primario de visión; pues la razón, al relacionar unas con otras, descubre mediante el discurso nuevos aspectos de la realidad inteligible. *El conocimiento racional tiene su punto de partida en la visión de las Ideas, pero se completa mediante el discurso.* Al conocimiento de visión llama PLATÓN *pensar noético;* y al discursivo, *pensar dianoético.*

También las cosas son conocidas por el alma a través de los sentidos corpóreos. En el hombre, *además del conocimiento racional, existe el conocimiento sensible,* que versa sobre las cosas directamente o bien mediante sus signos o reproducciones (de aquí la distinción en conocimiento de fe y de conjetura). Pero *el conocimiento racional posee una validez superior a la del conocimiento sensible;* como sus objetos, es universal, inmutable y siempre coherente. En él consiste el *saber,* que nos manifiesta el auténtico ser de las Ideas. Por el contrario, el conocimiento sensorial manifiesta sólo las apariencias varias del ser en las cosas; de él se engendra la diversidad de los pareceres, que cuaja en la simple *opinión.*

PLATÓN ha expuesto poéticamente su doctrina de la realidad y del conocimiento en el famoso *mito de la caverna.* Finge unos hombres cautivos desde su nacimiento en un antro, en el cual la luz solar penetra por una estrecha boca; allí están amarrados al suelo con cadenas, de espaldas a la luz y sin poder volver a ella la cabeza. Tales cautivos no conocerían, del mundo exterior a la caverna, sino las sombras de los seres y objetos que, al atravesar por delante de la misma, se pintan en la pared del fondo. Si uno de los cautivos lograse escapar de la prisión, se maravillaría de contemplar por vez primera las realidades mismas en lugar de sus sombras, a las que estaba acostumbrado. Los cautivos simbolizan las almas que, prisioneras durante la vida presente en la cárcel del cuerpo, sólo conocen las cosas sensi-

bles (las sombras); por evasión de esta cárcel ascienden hasta el mundo de las Ideas y contemplan la auténtica realidad.

6. El alma. — Para hacer asequible su doctrina del alma, PLATÓN propone otro mito: el del *carro alado*. Representa la vida humana bajo la forma de un vehículo con alas, tirado por dos corceles y conducido por un auriga. De los dos corceles hay uno blanco y de noble índole que, obediente al cochero, empuja el carro por el buen camino; pero el otro, negro y torvo de carácter, se resiste a las riendas y pugna por desviar el carro y despeñarlo. El auriga imprime rumbo, estimulando al primer caballo y frenando al segundo para ceñirlo, aunque sea por la violencia, a la ruta. Según PLATÓN, *tres fuerzas mueven al alma: la razón, el ánimo y el apetito* (simbolizadas, respectivamente, por el cochero y los dos caballos). El alma está integrada por las tres fuerzas, a manera de partes suyas distintas y separadas, hasta el punto de que PLATÓN sitúa la razón en la frente, el ánimo en el corazón y el apetito en el diafragma.

También el dualismo platónico repercute en la concepción del alma. El ánimo y el apetito son fuerzas psíquicas inferiores, vinculadas al cuerpo, de cuya naturaleza y propiedades se contagian; en cambio, *el alma está destinada a una vida superior que consiste en participar de las Ideas.* Como ellas, no nace ni perece; hace su morada temporal en el cuerpo, con el cual se une accidentalmente, pero en realidad le *preexiste y sobrevive.* En este punto, PLATÓN no se ha limitado a apropiarse las creencias de los pitagóricos, sino que se ha esforzado en razonarlas, aportando las primeras *pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma.*

Las actividades cognoscitiva y amorosa del alma se remontan a su existencia anterior, despertadas al contacto y por la participación en la realidad inteligible. Por tanto, al unirse con el cuerpo, *el alma posee conocimientos innatos.* En la niñez, tales conocimientos pasan inadvertidos por el obscurecimiento que el alma sufre a consecuencia de su caída en un cuerpo mortal; pero, a medida que los sentidos nos

van mostrando las cosas materiales, que son copias o imitaciones de las Ideas, suscítase el recuerdo de aquellos conocimientos. Para PLATÓN, *saber es recordar* o evocar simplemente los conocimientos que ya se tienen (doctrina de la reminiscencia). En otro aspecto, el conocimiento de razón engendra el *amor ideal,* que consiste en un movimiento desinteresado del alma hacia la belleza pura y lo inteligible en sí; PLATÓN lo contrapone al *amor carnal,* en el que la concupiscencia y el egoísmo nos arrastran hacia las cosas sensibles y perecederas. Esa teoría de los dos amores ha influído mucho en las doctrinas de los ascetas y místicos cristianos.

III

7. El bien y la virtud. — La dialéctica, como doctrina de la realidad y del conocimiento, y la psicología constituyen la mayor novedad aportada por PLATÓN al crecimiento de la filosofía griega. Sus doctrinas ético-políticas, en cambio, prosiguen la especulación socrática, si bien rebasan ampliamente sus soluciones. En especial, la necesidad de armonizar la parte práctica con la teorética de su filosofía ha obligado a PLATÓN a modificar profundamente algunas concepciones de su maestro. Así, PLATÓN *coloca el supremo bien del hombre en la contemplación de las Ideas;* y, en vistas a tan alto fin, aconseja las prácticas catárticas o de purificación ascética y acoge las creencias órficas en una sanción ultraterrena.

Asimismo PLATÓN substituye la doctrina socrática de la unidad de la virtud por la *distinción de cuatro virtudes cardinales,* a saber: la *prudencia,* que consiste en usar de la razón en todos nuestros actos; la *fortaleza,* que frena o estimula el ánimo ante las dificultades, y la *templanza,* que permite contener la concupiscencia dentro de los debidos límites. Cada una de estas tres virtudes es referida, como se ve, a una parte o fuerza del alma. La unidad moral se logra por la cuarta virtud, la *justicia,* que, al mantener cada acti-

vidad dentro de su esfera, engendra el equilibrio y la armonía de la vida.

8. El Estado. — También la concepción política de PLATÓN, aunque de inspiración socrática, se caracteriza por su originalidad. PLATÓN ha sido el primero en elaborar una *doctrina completa acerca del Estado* (en rigor, no el Estado, sino la Ciudad, para atenernos a la idea y a la terminología de los antiguos). En contraste con las tesis sofísticas de la artificiosidad y el convencionalismo de las instituciones públicas (ley, sociedad, Estado, etc.), PLATÓN ha mostrado que *la sociedad política surge del desenvolvimiento natural del ser humano* y conduce este desenvolvimiento a su plenitud. El Estado satisface necesidades y deseos humanos, algunos tan primarios como la alimentación, la casa y el vestido y otros muchos derivados o añadidos a éstos, para lo cual se organiza espontáneamente en régimen de división del trabajo e intercambio de productos. PLATÓN establece la *sociedad política sobre bases económicas.*

Sobre tales bases PLATÓN construye un *tipo ideal de Estado,* cuyos elementos sociales son las profesiones y las clases. Las profesiones, originariamente escasas en número, se desdoblan y multiplican con la creciente división del trabajo. Los hombres dedicados a ellas constituyen la clase inferior, integrada por los *artesanos y campesinos.* Para garantía de que el trabajo florezca en la paz y prospere dentro de las fronteras del país, existe la clase de los *guerreros.* En fin, el Estado está presidido por la clase de los *magistrados* o gobernantes, cuya misión es la de legislar sabiamente y administrar con desinterés. Cada clase social ha de sobresalir por una virtud propia: los gobernantes, por la prudencia; los guerreros, por la fortaleza; y los trabajadores, por la templanza. En la convivencia armónica de las varias clases estriba la virtud social de la justicia, que sirve de cimiento a la unidad del Estado.

Las clases sociales están superpuestas con arreglo a un criterio de jerarquía. Para las dos superiores exige PLATÓN

una educación exquisita, cuyo plan ha trazado al detalle. PLATÓN *es un autor clásico de la pedagogía.* A cambio de una educación tan esmerada y de los privilegios inherentes al ejercicio de su función, PLATÓN exige grandes sacrificios. El principal consiste en que *los guerreros y gobernantes no posean familia propia ni bienes propios.* Para matar en ellos de raíz el egoísmo y el interés particular, les impone un régimen de comunidad.

No todos los sistemas de gobierno son recomendables, sino únicamente aquellos en que los gobernantes se inspiran en el bien público. De aquí la división en *regímenes justos e injustos.* PLATÓN coloca la democracia entre estos últimos y no admite otros regímenes justos que el gobierno de uno solo (monarquía) o el de unos pocos, a saber, los mejores (aristocracia). Según PLATÓN, los gobernantes ideales serían los filósofos, cuyas almas llevan una vida noble en la serena región de las Ideas.

9. Observaciones finales. — Podríamos todavía aducir otras doctrinas interesantes de PLATÓN sobre Dios, la Naturaleza, el lenguaje, el arte, el método, etc. Pero las líneas esenciales de su pensamiento quedan ya suficientemente esbozadas y la introducción de nuevos aspectos haría farragoso nuestro esquema.

Añadiremos solamente, a guisa de juicio crítico, que una concepción filosófica tan completa y grandiosa deja entrever, al lado de intuiciones geniales y de copiosos aciertos, algunos defectos graves, como son, entre otros, exceso de fantasía, utopismo, escasez de observación y falta de rigor. Corregir estos defectos será la gran empresa de ARISTÓTELES, su mejor discípulo. En efecto, la vigorosa y original meditación platónica halla una feliz continuación en ARISTÓTELES, quien parte de las concepciones de su maestro para someterlas a una estrecha crítica y llegar a un sistema filosófico más sólido y definitivo. Entre ambos pensadores existen, como vamos a ver, profundas concordancias, pero median a la vez no menos profundas divergencias.

CAPÍTULO CUARTO

ARISTÓTELES

SUMARIO

A continuación de la filosofía de PLATÓN se expone la de ARISTÓTELES.

I. También ahora se antepone una noticia esquemática de la vida y de las obras de Aristóteles y una presentación de su modo de filosofar.

1. Se hacen constar, ante todo, los datos personales y de familia. Y, en seguida, se describen tres períodos en la vida intelectual de ARISTÓTELES: los veinte años que pasó en la Academia al lado de PLATÓN, los ocho de peregrinaje fuera de Atenas y estancia en la corte de Macedonia, y su segunda residencia en Atenas con la fundación del Liceo y el ejercicio de su magisterio.

2. De la copiosa producción literaria de ARISTÓTELES se ha perdido la que estuvo destinada al público, escrita en forma de diálogos. Se han conservado, en cambio, muchos cuadernos redactados para uso interno de la Escuela, que fueron agrupados posteriormente en los grandes tratados que ahora conocemos. Además de estas compilaciones, de las que se enumeran las principales, algunos cuadernos han subsistido en su forma originaria.

3. La filosofía de ARISTÓTELES se caracteriza por el rigor y la profundidad. Se asienta sobre dos bases principales: la observación de la realidad y el aprovechamiento de los resultados obtenidos por los filósofos anteriores. Partiendo de tales datos para su propia especulación, ARISTÓTELES ha logrado construir un sistema doctrinal sólido y armónico.

II. Sigue la exposición de la filosofía especulativa de Aristóteles.

4. La lógica, como propedéutica a todo el saber, es su creación más original. ARISTÓTELES ha descubierto dos instrumentos lógicos capitales: el silogismo y la demostración. Mientras el primero facilita la ampliación constante de los conocimientos, la demostración asegura su certeza y notoriedad. Así queda abierto el camino para la constitución y el desarrollo de la ciencia.

5. La doctrina del ser, o «filosofía primera», contiene el núcleo central del sistema. ARISTÓTELES critica la doctrina de las ideas y mitiga el dualismo de PLATÓN, afirmando que no hay más realidad que las substancias individuales, si bien éstas encierran una esencia común, recubierta en cada individuo por una pluralidad de accidentes. A esta concepción responden la doctrina de las substancias segundas y la de las categorías. Todo ser posee, además de su forma presente, una materia que sustenta esta forma y puede sustentar otra u otras distintas; así se explican el estado actual del ser y sus cambios posibles. Las cosas constan ontológicamente, en efecto, de dos principios: acto y potencia. Las causas del ser son cuatro: materia, forma, agente y fin.

6. La física, o doctrina de la naturaleza, estudia los seres sujetos a toda clase de cambios. El cambio mínimo, que es el de lugar, es supuesto obligado para los demás. El vacío no existe; el espacio y el tiempo son realidades, pero relativas a los cuerpos o acontecimientos que los llenan. La materia y el movimiento son eternos; existe, sin embargo, un Primer Motor inmóvil, que mueve al mundo a título de fin supremo. Todos los seres obran por un fin, extrínseco o inmanente; de su coordinación resulta en la naturaleza un orden y una jerarquía, que culmina en el hombre. La doctrina del cielo, que versa sobre los astros o cuerpos sujetos nada más al cambio local, completa la física aristotélica.

7. El estudio de los seres vivos continúa en ARISTÓTELES la física. La vida se explica por el alma como forma o principio energético sobrevenido a la materia del organismo. Hay tres especies de almas: el principio vital de las plantas, el alma sensible de los animales y el alma racional específica del hombre. Del alma fluyen las varias actividades vitales; en el animal y en el hombre el conocimiento es la principal y raíz de las demás. El conocimiento se desenvuelve en una doble fase: sensible e inteligible. Toda intelección se origina en la sensibilidad y es suscitada por las imágenes, recibidas en el entendimiento pasivo. Pero las ideas difieren de las imágenes; el entendimiento agente las alumbra mediante procesos de abstracción y generalización.

III. El capítulo se cierra con la exposición de la filosofía práctica de Aristóteles.

8. La ética aristotélica se abre con la investigación del bien supremo o felicidad, que para el hombre no se cifra en el placer, ni siquiera en la virtud, sino en la vida contemplativa. La moralidad es el medio para lograrla y consiste en actos y hábitos orientados por la voluntad conforme a los dictámenes de la razón. La virtud es un término medio entre el exceso y el defecto de actividad. Hay virtudes dianoéticas y éticas; entre éstas sobresale la justicia, que regula el trato social.

9. El hombre es, por naturaleza, un animal político. El Estado existe, más que por necesidades económicas, para satisfacción de exigencias espirituales; y tiene por bases la familia y la propiedad privada. Tanto como la monarquía y la aristocracia, la democracia puede ser un gobierno justo. Pero las formas mixtas de gobierno son preferibles a las formas puras.

10. El pensamiento, vasto y profundo, de ARISTÓTELES abarca todavía otros aspectos menos capitales. El saber profano alcanza en él una de sus cumbres.

I

1. Vida de Aristóteles. — ARISTÓTELES, natural de Estagira (por lo cual se le suele llamar *el Estagirita)* nació el año 384. No era griego, sino tracio. Pertenecía a una familia muy culta, en la que era tradicional el ejercicio de la medicina; su padre fué médico de los reyes de Macedonia. En vista de las excelentes cualidades del muchacho y al objeto de completar su educación, su familia lo instaló en Atenas, donde se dedicó a la filosofía.

Tres períodos se suceden en la vida de ARISTÓTELES, a partir de este momento: 1.º *Período de la Academia.* Recién llegado a Atenas, ARISTÓTELES ingresa en la Academia, en cuyas tareas participa durante veinte años, desde el 367 al 347, primero como escolar y luego como colaborador y maestro. Allí, en contacto asiduo con PLATÓN, se asimila sus doctrinas; pero al mismo tiempo, estimulada su reflexión, descubre los defectos inherentes a las concepciones de su maestro y las somete ya entonces a crítica. 2.º *Años de peregrinaje* (347-335). A la

muerte de PLATÓN, ARISTÓTELES sale de la Academia y se ausenta de Atenas. Reside un tiempo en la isla de Lesbos, hasta que, llamado por la corte de Macedonia, toma a su cargo la educación del heredero de la corona, el futuro Alejandro *el Grande*. Al parecer, ARISTÓTELES vió en el desempeño de este encargo un camino eficaz para llevar a la práctica las ideas de reforma política que PLATÓN había propugnado. La temprana muerte del rey Filipo y la consiguiente elevación de su hijo Alejandro al trono, apenas comenzada la docencia de ARISTÓTELES, frustraron en buena parte estos planes. 3.º *Período del Liceo.* De vuelta a Atenas, funda una institución similar a la de su maestro, llamada *Liceo*, en la cual se dedica a la investigación y a la enseñanza. En el Liceo, junto con la filosofía, fueron cultivados la medicina, los estudios científico-naturales y antropológicos y la investigación histórica, para lo cual fueron reunidas grandes colecciones de piedras, plantas y animales, y una copiosa documentación. El trabajo de investigación se hacía colectivamente bajo su dirección y con la colaboración de los discípulos mejor preparados. La enseñanza se daba por lo común en forma de lecciones magistrales, aunque sin excluir el diálogo. Mientras dialogaba, solía pasear con sus discípulos por el jardín; de este detalle provino que el Liceo fuera apodado también *Peripato* (del substantivo griego περίπατος, paseo) y que sus discípulos y partidarios sean conocidos con el nombre de *peripatéticos*.

ARISTÓTELES murió en el destierro, a consecuencia de las vicisitudes políticas, en el año 322.

2. Los escritos aristotélicos. — ARISTÓTELES fué un escritor fecundísimo, que compuso centenares de obras. Desgraciadamente, *la mayor parte de la producción aristotélica no ha llegado hasta nuestros días.* Durante los dos primeros períodos antes referidos escribió, a imitación de su maestro, numerosos *diálogos* que, según testimonio autorizado, acusaban gran perfección literaria y doctrinal. La totalidad de estos escritos, que estaban destinados a la divulgación — los autores los lla-

man, por lo mismo, *exotéricos*, es decir, para lectores ajenos a la escuela —, se ha perdido, salvo pequeños fragmentos.

Los escritos que hoy conocemos bajo el nombre de ARISTÓTELES, de estilo desaliñado y de factura desigual, son compilaciones de cuadernos redactados para uso interno de la escuela — llamados, por lo mismo, *acroamáticos* —, que consistían en borradores de mano del propio ARISTÓTELES o en reportajes y apuntes recogidos de viva voz por los discípulos; cada uno correspondía a una lección o serie de lecciones sobre un tema determinado. En el siglo I a. de J. C. dichos cuadernos fueron agrupados y ordenados en su forma actual. Cabe distribuirlos en dos grupos: los *grandes tratados* y los *escritos menores*. Entre los primeros figuran: el *Organon*, en seis libros, en los que se desarrollan las doctrinas lógicas; la *Metafísica*, que contiene la doctrina general del ser y la especial del ser divino; la *Física*, o filosofía de la naturaleza; los tres libros *Sobre el alma*, en los que está expuesta la psicología; las tres redacciones de la ética — la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y la *Gran Moral* — y la *Política*. Entre los segundos son dignos de mención una serie de trataditos de asunto bio-psicológico que los medievales reunieron bajo el rótulo de *Parva naturalia* y que versan sobre la brevedad de la vida y la longevidad, el dormir y el soñar, los sentidos, la memoria, la reminiscencia y otros temas análogos.

ARISTÓTELES fué un genio universal que trató todas las materias. Existen también compilaciones de otros escritos suyos sobre matemáticas y perspectiva, astronomía y meteorología, medicina y antropología, mineralogía, botánica, retórica, poética, etc. En especial, se le considera el mejor naturalista de la Antigüedad; su tratado de fisiología animal, impropiamente titulado *Historia de los animales*, es notabilísimo. Entre las obras hoy perdidas, llamó mucho la atención una colección documental de 158 constituciones de los Estados antiguos, de la cual, a fines del siglo pasado, fué descubierto un solo fragmento, a saber, la *Constitución de Atenas*.

3. La filosofía aristotélica. — ARISTÓTELES se caracteriza por *el rigor y la profundidad de sus concepciones*. En el transcurso de su reflexión filosófica no apela jamás a la fantasía,

antes bien excluye del ámbito de la misma todo elemento mítico. Parte siempre de la observación de la realidad y se esfuerza en *asentar la construcción doctrinal sobre los datos de la experiencia.* Pero no rehuye la abstracción ni desdeña remontarse a los principios y causas supremas para buscar en ellos la explicación de las cosas. En el tratamiento de los problemas procede con una circunspección extremada, empezando por aducir y examinar las opiniones de los filósofos anteriores, que conoce a la perfección y aprovecha en lo posible para abrir camino a las propias soluciones. ARISTÓTELES *fué el primero en promover las investigaciones histórico-filosóficas,* que sus discípulos continuaron y propagaron.

Apoyándose sobre pilares tan firmes, ARISTÓTELES ha llegado en su especulación a resultados de gran estabilidad y coherencia. La filosofía aristotélica constituye, en efecto, un *sistema doctrinal sólido y armónico* en casi todas sus partes, hasta el extremo de que durante siglos ha sido aceptado por muchos como definitivo.

II

4. La lógica. — La creación más original de ARISTÓTELES es la lógica, cuyo estudio antecede a todo el saber, por cuanto proporciona los instrumentos para su elaboración. Los principales, entre éstos, son: *el silogismo* y *la demostración.* El silogismo conduce desde unos conocimientos que ya se tienen a otros que todavía no se tienen; aventaja al diálogo en que permite establecerlos con rigor. ARISTÓTELES ha realizado un estudio casi exhaustivo del silogismo. Lo ha analizado en sus elementos materiales próximos (las proposiciones) y remotos (los términos). Ha descubierto las leyes generales de su validez. Ha descrito, además del tipo o figura de silogismo perfecto, otros imperfectos, así como sus respectivas variantes (figuras y modos). En fin, ha mostrado los procedimientos para reducir los modos de las figuras imperfectas a los de figura

perfecta. Una segunda manera de razonamiento riguroso ha adivinado ARISTÓTELES en la inducción completa; pero su entusiasmo por el silogismo no le dejó vislumbrar el alcance de ese otro instrumento lógico tan importante.

El silogismo puede ser empleado en la discusión dialéctica, en la exposición magistral y en el discurso oratorio. Pero su capital utilidad consiste en servir de instrumento a la ciencia. En este sentido, la apodíctica aristotélica — o doctrina de la demostración — constituye el complemento mejor a la silogística. En efecto, ARISTÓTELES *ha descubierto un órgano eficaz para la adquisición del saber científico en la demostración*, mediante la cual de verdades ciertas y notorias cabe inferir otras nuevas, asimismo ciertas y notorias. Tal es, cabalmente, el proceso de construcción de la ciencia. Para que este proceso pueda comenzar, debe haber verdades primeras indemostrables en las que todo saber se apoye (primeros principios), además de otras especiales en cada ramo del saber (definiciones y axiomas). El principio de contradicción es el más general de aquéllos.

Gracias a sus dos geniales hallazgos del silogismo y de la demostración, ARISTÓTELES *ha abierto un cauce seguro para la constitución y desarrollo de la ciencia.* Su lógica sobrepasa inconmensurablemente a la dialéctica socrático-platónica, que no pasa de ser un simple artificio para escoger la mejor entre varias opiniones traídas a colación en el diálogo. De hecho, ARISTÓTELES ha incorporado las argumentaciones dialécticas a su doctrina lógica, si bien en un lugar muy secundario.

La contribución de ARISTÓTELES a la lógica en el detalle es enorme. Para muestra, a las doctrinas ya mencionadas añadiremos algunas más que fueron expuestas en el curso sistemático, a saber: la doctrina de la comprensión y extensión de los conceptos; la de la coordinación y subordinación de los mismos en relación con la del género, la especie y la diferencia lógicos; la de las categorías; la de los juicios y las proposiciones y sus varias especies; la de la oposición, conversión y equivalencia de las proposiciones; la de las formas abreviadas y complejas del razonamiento deductivo; la de la definición y la división, y otras muchas.

5. La doctrina del ser. — En ARISTÓTELES, como en PLATÓN, la doctrina del ser constituye el núcleo central de su filosofía. Pero, descartado el nombre de *dialéctica*, ARISTÓTELES ha llamado a esta investigación *filosofía primera*. (La denominación de *metafísica*, que ha acabado por prevalecer, es bastante posterior.)

ARISTÓTELES despoja la doctrina de las Ideas de sus elementos míticos y la reelabora dentro de líneas más sobrias. No admite una doble realidad; *las cosas individuales, que la experiencia nos muestra como subsistentes en sí o completas, son las únicas realidades;* ARISTÓTELES las llama *substancias*. No hay un ser de las Ideas, distinto y separado de las cosas; los arquetipos de éstas son meros conceptos que forjamos por reflexión sobre las cosas singulares. Pero los objetos de nuestros conceptos no son ficticios; responden a una realidad que se esconde en las cosas y constituye la porción invariable y permanente de su ser (esencia). Hay grupos de cosas que coinciden en poseer la misma esencia; si por abstracción aislamos mentalmente este ser común a todas ellas, obtenemos las *substancias segundas* (árbol, caballo, hombre, etc.), que, a diferencia de las substancias primeras (este árbol, ese caballo, yo, Pedro, etc.), son universales. *La realidad de las substancias segundas está contenida en la realidad de las substancias primeras.* Aunque la esencia constituya el estrato profundo del ser, en ella no se agota la realidad de las cosas; antes bien, éstas se nos presentan recubiertas de accidentes varios, que son determinaciones suyas secundarias, tales como la cantidad, la cualidad, la relación, etc. Los accidentes hallan su soporte y su raíz en la substancia. ARISTÓTELES ha dedicado estudios minuciosos a la substancia y a los varios accidentes, considerados como los géneros supremos del ser o *categorías*.

Merced a la esencia, las cosas poseen una *forma* específica que, además de conferirles su auténtico ser y su apariencia externa, las mantiene en su estado actual. Esta forma requiere un sustentáculo pasivo, que es la materia. La materia de un ser sirve de sujeto a su forma actual, pero es susceptible de perderla y recibir otras nuevas en los sucesivos cambios

que la cosa experimenta; asegura, pues, su continuidad. *La distinción entre materia y forma permite explicar a la vez el ser y el cambio de las cosas.* La materia real que da origen a cada ser, posee ya forma determinada; pero estas materias, llamadas segundas, son concreciones a su vez de una materia totalmente informe (materia primera). De lo dicho se desprende que, mientras la forma aporta al ser su actualidad, la materia le comunica sus posibilidades. Ontológicamente, según ARISTÓTELES, *las cosas constan de dos principios, a saber, potencia y acto.*

La ontología aristotélica se remata en la doctrina de las causas. Además de la materia y de la forma, que a título de constitutivos intrínsecos son también causas del ser, ARISTÓTELES distingue otras dos, que actúan desde el exterior, a saber, el agente y el fin. Sin embargo, en los seres vivos el fin obra desde dentro y se identifica con la forma.

6. La Naturaleza. — La doctrina general del ser o «filosofía primera» de ARISTÓTELES suministra la base para una serie de estudios especiales. Así, su Física expone la doctrina de la naturaleza, bajo cuyo nombre entiende el conjunto de las cosas corruptibles o sujetas a toda clase de cambios. El cambio es, para ARISTÓTELES, el hecho más constante y general en la naturaleza; y del mismo existen cuatro clases: la traslación de lugar, el aumento o disminución en cantidad, la alteración cualitativa y la transformación substancial. Sólo esta última afecta a la esencia del ser, porque hace que desaparezca su forma actual (corrupción) y aparezca en su lugar otra nueva (generación). Pero la materia se mantiene inalterable a través de todos los cambios; *la materia es eterna.* ARISTÓTELES rechaza la teoría atomista de la homogeneidad cualitativa de la materia y admite los cuatro elementos puestos por EMPÉDOCLES, más el éter como quinto elemento.

El movimiento local viene siempre supuesto en las otras maneras del cambio. Por lugar entiende ARISTÓTELES la realidad que ciñe o circunscribe a un cuerpo. El espacio vacío no existe; el espacio ha de ser llenado por los cuerpos y es

relativo a ellos. Tampoco el tiempo existe como realidad independiente; el tiempo es el número que mide el movimiento en sus momentos de antes y después. El tiempo es relativo al movimiento y es llenado por el movimiento. Pero, si el espacio es limitado, el tiempo no lo es, porque *el movimiento es eterno.* Sin embargo, como que la materia es inerte, el cambio le ha de ser comunicado desde fuera; todo cuerpo en movimiento necesita de un motor. En la serie inacabable de los cambios que ocurren dentro de la naturaleza, cada anilla recibe el movimiento y lo transmite a su vez. Pero, si todos los motores fuesen móviles, el movimiento no habría comenzado nunca. Por necesidad existe un principio, no móvil, que origina todo movimiento; *el Primer Motor inmóvil es Dios.*

La Física aristotélica halla su complemento en la *doctrina del cielo*, es decir, de los cuerpos incorruptibles (los astros), únicamente susceptibles de movimiento local. Desechando tempranas sugerencias pitagóricas, ARISTÓTELES ha adoptado la astronomía geocéntrica, que sitúa en el centro del mundo la Tierra y, girando circularmente en torno a ella, la Luna, el Sol y los siete planetas; en décimo y último lugar está la bóveda de las estrellas fijas. Toda la Antigüedad y la Edad Media se ha mantenido fiel a esta concepción astronómica, avalada por la autoridad de ARISTÓTELES.

Dios mueve al mundo no como causa eficiente, sino como fin. En el mundo hay asimismo una cadena de fines, y Dios es el fin supremo. Los seres puramente materiales tienen su finalidad fuera de ellos; pero en los organismos el fin está incorporado a la forma, la cual contiene originariamente en potencia todo el desarrollo de que el ser es susceptible. El resultado de la finalidad es el orden en que las diferentes especies de los seres naturales están dispuestas, guardando jerarquía. Dentro de ella, las formas de los seres inferiores están contenidas virtualmente y sobrepasadas en las de los seres superiores. El hombre aventaja, por la perfección de su forma, a los demás seres de la naturaleza, en la cual ocupa, por lo tanto, la cumbre de la jerarquía.

7. La vida y el alma. — En ARISTÓTELES el estudio de los seres vivos se incluye en la Física, pero obtiene un tratamiento aparte en su tratado *Del alma.* Puesto que hay cuerpos sin vida, la vida no es coextensiva a la materia; antes bien, adviene a la materia por una realidad distinta de ella, que es el alma. *Donde hay vida, hay alma; el alma es el principio de la vida.* Del alma toman su origen las actividades peculiares de los seres vivos; el alma es, pues, principio energético o *forma* del ser. No todas las almas son de la misma especie. ARISTÓTELES distingue tres especies, correspondientes a los tres tipos de vitalidad natural, a saber: el *principio vital* de las plantas, dotado de funciones de nutrición, crecimiento y reproducción; el *alma sensitiva* de los animales, que a las funciones anteriores añade la sensibilidad, el apetito y la locomoción, y el *alma racional* de los hombres, que aventaja a las anteriores por sus capacidades de razón y albedrío. Las formas vitales superiores incluyen las funciones de las inferiores; así, el alma sensible realiza a la vez actividades vegetativas y el alma racional preside también a la vida vegetativa y a la sensible en el hombre. De donde se desprende una consecuencia interesante: *en el compuesto humano el cuerpo orgánico es materia y el alma racional es forma.*

ARISTÓTELES ha llevado a cabo un estudio minucioso de las distintas funciones anímicas, en especial del conocimiento, en el cual señala la raíz de las demás funciones sensitivas y racionales. Rechaza la doctrina platónica de las ideas innatas y afirma, por el contrario, que el alma, al nacer, es a manera de una tabla rasa sin contenido alguno. *Todos los conocimientos, inclusive los más elevados del orden intelectual, son adquiridos por el hombre a partir de la experiencia.* Las fuentes de la experiencia son los cinco sentidos externos, cuyas impresiones son reunidas, elaboradas, retenidas y espontáneamente aplicadas por otros órganos corporales (los cuatro sentidos internos). Recorrido el ciclo de la sensibilidad, entra en acción el entendimiento. *Los contenidos del conocimiento intelectual difieren de las meras impresiones sensibles, pero se originan de éstas.* La imaginación presenta al alma sus imágenes (fan-

tasmas) y éstas son recibidas, a título de materiales, en la capacidad intelectiva (entendimiento pasivo o posible). Una fuerza especial, que es como una luz de origen divino, elabora dichos materiales y, mediante procesos de abstracción y generalización, alumbra las ideas (entendimiento agente o activo). Mientras el entendimiento pasivo perece con el cuerpo, el entendimiento agente es inmortal. En el texto de ARISTÓTELES queda obscuro si ambos entendimientos son o no una misma facultad y si se atribuye al hombre la inmortalidad personal después de la vida terrena.

III

8. La moralidad. — En la Ética ARISTÓTELES emprende la investigación del bien y, especialmente, del que en la vida humana alcanza la categoría de bien supremo. Todos los hombres sitúan dicho bien en la felicidad (eudemonismo), aunque no todos acierten a comprender en qué consiste la vida feliz. Muchas gentes de baja condición ansían la vida muelle y regalona, ignorando que *el placer no constituye la felicidad,* sino que resulta de ella como un efecto. Casi no vale la pena de someter a examen esta concepción moral. Otras personas que aspiran a llevar con dignidad la gestión de sus asuntos privados y públicos, colocan la felicidad en la virtud. Pero *la virtud no es la felicidad, sino el camino que conduce a ella.* Hay una tercera manera de vivir, que se caracteriza por el normal ejercicio de la capacidad más noble entre todas cuantas existen en el ser humano, a saber: el entendimiento. *La felicidad consiste en la vida de contemplación intelectual.* En esta forma, ARISTÓTELES establece la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa, si bien afirma al mismo tiempo que ésta es medio obligado para aquélla.

La virtud no es un mero ejercicio racional (contra SÓCRATES y PLATÓN); *es la voluntad quien confiere rectitud a la vida* y ajusta los actos humanos a los dictados de la razón, sometiendo a la concupiscencia y espoleando o frenando la pa-

sión. *La virtud es un hábito de obrar el bien,* que se asienta sobre disposiciones nativas y se orienta por razón, pero se adquiere por un esfuerzo de la voluntad con una práctica reiterada. La virtud es un difícil equilibrio en el que nos sostenemos entre dos extremos igualmente viciosos, el uno por defecto y el otro por exceso en la actividad (así, por ejemplo, el valor es el equilibrio entre cobardía y temeridad); *la virtud consiste en un término medio* equidistante de ambos extremos.

La parte más extensa de la ética aristotélica está consagrada al tratamiento especial de las virtudes. ARISTÓTELES distingue dos grupos de ellas: las virtudes *éticas,* o de la vida activa, y las *dianoéticas,* o de la vida contemplativa. En el estudio de las primeras no se atiene al esquema platónico de las cuatro virtudes cardinales, antes bien lo desborda y amplía con la consideración de otras virtudes. Sobre todo, *transforma el concepto de la justicia,* a la que convierte en la virtud de la relación social, que regula el trato de hombre a hombre; y la divide en *conmutativa,* que se rige por el principio de la igualdad (por ejemplo, en los contratos), y *distributiva,* que se ajusta a un criterio de proporción (por ejemplo, en los tributos y en los honores). Además de la justicia, en la aplicación y para mitigación de la misma, ARISTÓTELES subraya el valor de la equidad. Todas estas ideas han ejercido una influencia enorme en la legislación de los pueblos antiguos. También sobre la amistad ARISTÓTELES ha escrito unas páginas llenas de conceptos elevadísimos.

9. La vida política. — Según ARISTÓTELES, el desarrollo normal del ser humano conduce a la formación de la sociedad familiar y, ulteriormente, de la sociedad política. *El hombre es, por naturaleza, un animal político,* a quien el Estado brinda la posibilidad no sólo de satisfacer sus necesidades económicas, sino, además, de llevar a la máxima expansión sus energías espirituales. Rechazando el procedimiento platónico de construir la Ciudad ideal, ARISTÓTELES prefiere apelar a la experiencia de los regímenes históricos y coetáneos para esta-

blecer el inventario de sus instituciones políticas y aquilatar su respectivo valor. Su buen sentido le impide aceptar el patrón económico de las profesiones y las clases en la organización del Estado; antes al contrario, sienta que *la familia y la propiedad privada son las bases estables de toda sociedad política*, lo cual excluye, claro está, el comunismo.

A semejanza de PLATÓN, ARISTÓTELES *clasifica las formas de gobierno en justas e injustas*, según que persigan o no el bien común. Amplía el número de las primeras a tres; en efecto, junto a la monarquía y a la aristocracia, admite la legitimidad de la democracia. La perversión de los tres regímenes justos origina otros tres injustos, a saber: la tiranía, la oligarquía y la demagogia. Aunque en teoría el gobierno de uno solo ofrezca las máximas ventajas, en la práctica la democracia resulta más estable y menos expuesta a sediciones, porque en ella todos los ciudadanos sienten satisfecho su anhelo de participar en la vida pública en la medida de sus méritos y capacidades. ARISTÓTELES aconseja, sin embargo, que, en vez de implantar en su pureza alguno de dichos regímenes, se los mezcle tomando instituciones de unos y de otros; *a los regímenes políticos puros considera preferibles los regímenes mixtos*. En el difícil equilibrio que representa el término medio, ARISTÓTELES vislumbra asimismo la perfección del organismo político.

10. Conclusión. — Resulta imposible exponer en su integridad el pensamiento, tan vasto y profundo, de ARISTÓTELES. Al igual que hemos mostrado en la lógica, su aportación doctrinal de conjunto y de detalle es decisiva en la metafísica, en la física, en la psicología, en la ética y en la política. Omitimos todavía la exposición de otras materias menos centrales en el sistema filosófico: la teología, la economía, la poética, etc.

Con ARISTÓTELES el saber profano alcanza una de sus cumbres, tal vez la más alta. Nada tiene de extraño que el aristotelismo haya echado hondas raíces en la mentalidad europea hasta el extremo de obtener una vigencia casi constante. A partir de él, como vamos a ver, la investigación filosófica pierde amplitud de horizontes y se debilita paulatinamente hasta el final de la Edad Antigua.

CAPÍTULO QUINTO

LOS ESTOICOS

SUMARIO

La exposición de la filosofía helenístico-romana, objeto de este capítulo y del próximo, comienza por el estoicismo, que es su creación más original.

I. Ante todo, se caracteriza el nuevo período.

1. Al tiempo en que Grecia pierde la independencia, su filosofía se difunde a otros países. Todavía Atenas actúa, sin embargo, de centro propulsor y difusor. En su ámbito aparecen, junto a la Academia y al Liceo, dos escuelas más, la del Pórtico y la del Jardín, y una tercera tendencia representada por PIRRÓN. En la segunda mitad del período, Roma se asimila la filosofía griega y la continúa por su cuenta.

2. Los horizontes de la filosofía se restringen en este período. La doctrina del ser y la doctrina de Dios quedan absorbidas en la investigación de la naturaleza. Pierde importancia el tema político. Las tres únicas ramas cultivadas de la filosofía son la lógica, la física y la ética. El interés se centra en esta última y, sobre todo, en la averiguación de cuál sea el ideal del sabio.

II. Sigue la exposición de las doctrinas del estoicismo.

3. El estoicismo fué fundado por ZENÓN, de Citio, que instaló una escuela de filosofía en una casa adornada con un pórtico. A su muerte, la escuela estuvo a punto de extinguirse; pero CRISIPO logró afianzarla. Los estoicos adoptaron la moral de los cínicos, si bien dándole un fundamento teórico en la lógica de ARISTÓTELES y en la cosmología de HERÁCLITO.

4. La lógica estoica no es más que la silogística, adicionada con algunas doctrinas nuevas de detalle. En especial, los estoicos elabora-

ron una doctrina de los signos verbales del pensamiento y plantearon la cuestión del criterio de verdad. Empiristas consecuentes, afirmaron la certeza de las representaciones catalépticas y admitieron la validez de los conceptos espontáneos, no así de los obtenidos por reflexión.

5. La física estoica, basada en la de HERÁCLITO, se puede resumir en cuatro doctrinas: *a)* el materialismo, o sea, la tesis de que toda realidad es corpórea; *b)* el dinamismo, o doctrina de que el cosmos se halla en movimiento incesante y eterno, que le es impreso por sus elementos más activos, el aire y el fuego, o mejor por el pneuma, resultante de la mezcla de ambos; *c)* el panteísmo, por identificación del pneuma con la divinidad, de donde resulta que Dios es alma y razón del mundo; y *d)* el fatalismo, o negación del azar en la naturaleza y de la libertad en el hombre.

6. Para los estoicos, el supremo bien del hombre consiste en vivir conforme a naturaleza. Pero, siendo la razón su parte más noble, esto equivale a vivir conforme a razón. La virtud es privilegio exclusivo del sabio y basta por sí sola a hacerle feliz; los demás bienes son moralmente indiferentes. La libertad interior se conquista en lucha con las pasiones hasta llegar a la apatía o serenidad del ánimo. En política, los estoicos condenan la diversidad de legislaciones y propugnan el cosmopolitismo.

III. El capítulo termina con una noticia del estoicismo romano.

7. La filosofía estoica fué en Roma la de mayor arraigo. Pero los romanos se interesaron, sobre todo, por sus doctrinas éticas y las desarrollaron en el detalle de sus aplicaciones.

8. El español SÉNECA fué el mejor estoico latino. Escritor fecundo, sus tratados morales han ejercido una influencia duradera en Occidente. Se interesó mucho por la concepción de la naturaleza, aproximándose a la idea de un Dios personal y de un alma espiritual. Advirtió las flaquezas del sabio y aminoró la distancia entre él y los demás. Afirmó el parentesco entre todos los hombres y aconsejó el amor al prójimo. A pesar de la relativa elevación de sus doctrinas, no fué cristiano.

9. EPICTETO enseñó de palabra una moral parecida a la de los cínicos. Indiferente a las cosas que caen fuera de nuestro poder, debemos concentrar el esfuerzo moral en los propios pensamientos y voliciones, en los que estriba la bondad o malicia. Su ética se resume en la frase: *sustine et abstine.* Los discípulos recopilaron sus máximas en un *Manual.*

10. El emperador MARCO AURELIO profesó una filosofía impregnada de religiosidad. Insistió en el parentesco entre Dios y el hombre a través de la mente. La idea y el sentimiento de la presencia de

Dios en el corazón proporciona el mayor consuelo en las adversidades.

I

1. El período helenístico-romano; panorama general. — El desarrollo de la filosofía clásica experimenta grandes cambios a raíz de la muerte de ARISTÓTELES. Grecia pierde su independencia política; en compensación, la cultura griega, y con ella su filosofía, rebasa el área nacional y se difunde por otros países. El efímero imperio de Alejandro Magno fué el vehículo inicial de esta propagación, que había de llegar a su apogeo en tiempos del imperio romano. Con este período empieza la época *universalística* de la filosofía clásica.

Atenas sigue siendo, hasta el siglo I antes de J. C., el centro propulsor y difusor de la filosofía. Las escuelas platónica y aristotélica continúan la empresa de sus fundadores, ésta con estricta fidelidad, pero no aquélla. *Junto a la Academia y al Liceo aparecen otras escuelas de nueva fundación, a saber: el Pórtico y el Jardín, más un grupo de filósofos reunidos en torno a* PIRRÓN. Fuera de Atenas subsisten restos de la comunidad pitagórica y algunos partidarios de las cosmologías presocráticas.

La filosofía griega ha sido continuada, en parte, por escritores y pensadores romanos. Desde mediados del siglo II a. de Jesucristo, filósofos griegos afluyeron a Roma y hallaron una excelente acogida en ciertas familias patricias, como los Escipiones, Flaminios, Emilios, etc. En el siglo siguiente, jóvenes de la aristocracia romana se trasladaron a Atenas y a Rodas para continuar, en las escuelas allí existentes, las enseñanzas que habían comenzado a recibir de tales maestros. Roma careció, sin embargo, de genio especulativo; e, incapaz de crear una filosofía propia, se limitó a asimilar las doctrinas que halló vigentes en Grecia al tiempo de establecer allí su dominación política. *La filosofía romana constituye, en realidad, un apéndice a la filosofía griega*, por lo cual no hay inconveniente en involucrar el estudio de ambas en una sola exposición.

2. Asunto de la filosofía helenístico-romana. — En contraste con su ensanchamiento geográfico, los horizontes del saber filosófico se restringen notablemente en este período. La doctrina del ser, básica en PLATÓN y ARISTÓTELES, pierde su autonomía y, junto con la doctrina de Dios, queda absorbida en la investigación de la naturaleza. La mayoría de los filósofos se desinteresan de los temas políticos. *Unicamente se cultivan tres ramas de la filosofía, a saber: la lógica, la física y la ética,* si bien varía el grado de interés puesto en su cultivo. La lógica se mantiene reducida a una mera propedéutica o introducción al saber; algunas escuelas, por ejemplo los epicúreos, le prestan una atención mínima. La física goza de mayor estima por la sencilla razón de que la doctrina de la naturaleza sienta las bases sobre las que se establece luego la ética. En realidad, ésta es la única rama filosófica que apasiona los ánimos y da fisonomía a las escuelas (de aquí el nombre de *ético* con que también se conoce a este período). Todavía su estudio se resume en un tema concreto: *cuál sea el ideal del sabio,* bajo el supuesto compartido unánimemente de que tan sólo el sabio es capaz de realizar la vida feliz.

El estoicismo ha sido la filosofía más importante de este período, por lo cual dedicaremos a su exposición el presente capítulo. En el próximo expondremos el epicureísmo, el escepticismo y las variaciones de la Academia platónica.

II

3. La Escuela del Pórtico. — ZENÓN, de Citio (335-263), fundó en Atenas, hacia el año 300 antes de J. C., una escuela de filosofía que instaló en una casa donde había una galería porticada exornada con pinturas (ἡ ποικίλη στοά), por lo cual recibió el nombre de *escuela estoica* o *del pórtico.* La fundación tuvo éxito y subsistió durante siglos. En tiempos de CLEANTES, el sucesor de ZENÓN, estuvo a punto de disolverse por ataques de los escépticos; pero CRISIPO, sucesor de CLEANTES, logró rehacerla y devolverle su esplendor. En el siglo I antes de J. C.,

maestros salidos de esta escuela trasplantaron su filosofía a Roma, donde halló una feliz continuación.

Los estoicos resucitan las doctrinas morales de los cínicos, limpiándolas de sus exageraciones y buscándoles un fundamento teórico en la cosmología de HERÁCLITO y en la lógica de ARISTÓTELES. Si vuelven a posiciones antiguas, adoptan, en cambio, una actitud hostil frente a la metafísica platónico-aristotélica, de la cual combaten, sobre todo, la afirmación de una realidad inteligible separada de las cosas (las Ideas) o incorporada a ellas (las esencias). Por su parte, sólo admiten la realidad material; esta concepción monista se completa con una moral rígida, aunque muy elevada.

4. **Ideas lógicas de los estoicos.** — Sin mucho entusiasmo, los estoicos han aceptado la silogística aristotélica y aun la han completado en algunos aspectos de detalle, por ejemplo, al añadirle la doctrina de los juicios compuestos y la de los silogismos hipotéticos, disyuntivos y copulativos. Las principales innovaciones aportadas por los estoicos a la lógica son dos: 1.ª, una *doctrina de los signos verbales del pensamiento* (sonidos, palabras, oraciones, etc.), que provoca un acercamiento de la lógica a la gramática, y 2.ª, una preocupación por el valor de nuestras representaciones mentales, que se concreta en la cuestión del *criterio de verdad.*

Los estoicos aceptan la tesis aristotélica de que todo conocimiento se origina de la sensación, pero la exageran hasta transformarla en un empirismo radical. Afirman que únicamente la percepción sensible contrastada en cuanto al objeto, al órgano y al medio es fuente segura de verdad; a este conocimiento depurado, muy distinto de la simple impresión sensorial, llaman *representación cataléptica.* Admiten la existencia de los conceptos, pero sólo otorgan validez a los que se forman por decantación de la experiencia al reiterarse en nosotros una serie de impresiones sensoriales análogas *(conceptos naturales o espontáneos);* en cambio, consideran artificiosos los conceptos universales forjados reflexivamente por el entendimiento, como son los de géneros, especies, etc.

5. La física del estoicismo. — Por una insistencia en las ideas físicas de HERÁCLITO, los estoicos han logrado elaborar una grandiosa concepción de la naturaleza, que se puede resumir en las cuatro doctrinas siguientes:

a) Materialismo. Toda realidad es corpórea; la supuesta realidad inteligible no existe ni fuera de las cosas ni en las cosas mismas. No hay otras substancias que las individuales (o primeras, en sentido aristotélico). El cosmos material abarca el conjunto entero de los seres, desde Dios hasta los cuerpos inertes.

b) Dinamismo. Los elementos cósmicos son cuatro: fuego, aire, agua y tierra, de los cuales los dos primeros contribuyen activamente y los otros dos pasivamente a la formación del mundo. La mezcolanza de fuego y aire origina una materia muy sutil, a saber, el *pneuma,* que penetra la totalidad del cosmos, como el fuego a la leña, y le imprime su movimiento incesante y eterno.

c) Panteísmo. Los estoicos identifican el principio dinámico con la divinidad. *Dios es alma y razón del mundo.* Por ser su alma, lo hace vivir y engendra todas sus actividades. Por ser razón del mundo, Dios contiene las ideas germinales de todas las cosas sin excepción (λόγοι σπερματικοί; en versión latina, *rationes seminales);* por la eficiencia inherente a esas ideas y la necesidad que preside a su desarrollo, Dios determina todo el acontecer cósmico.

d) Fatalismo. En el mundo rige una absoluta necesidad, que excluye el azar. No hay casualidad en la naturaleza ni libertad en el hombre. Dios prevé hasta los más nimios detalles. *En Dios hay providencia.*

Según los estoicos, el alma humana es un fragmento o emanación de la divinidad, con la cual se mantiene unida por su parte más noble, o sea, la razón.

6. La moral estoica. — Los estoicos han acertado a alumbrar un principio que se hallaba ya implícito en la ética aristotélica, a saber: *el supremo bien del hombre consiste en vivir conforme a naturaleza.* Con esta frase aluden, ante todo,

a la propia naturaleza individual; pero, además y por encima de ella, a la naturaleza cósmica o ley del mundo. Si se tiene en cuenta que la porción superior de la naturaleza, a la cual las demás se subordinan, en el hombre y en el cosmos consiste en la razón, aquella máxima se transforma en esta otra: *vive conforme a razón,* que coincide con la fórmula socrática de la sabiduría.

Los estoicos no sólo han aceptado la identificación de la virtud con la sabiduría, sino que se han excedido asimismo en afirmar que *el sabio es siempre virtuoso y únicamente el sabio es virtuoso.* Según ellos, la posesión de la virtud confiere al alma una cualidad estable que no se pierde jamás, y esta perfección irradia desde lo íntimo a todas sus acciones, incluso las más insignificantes. En cambio, los hombres necios, y aun los aspirantes a la sabiduría, obran siempre imperfectamente. En esta convicción de su superioridad reside el orgullo característico del sabio estoico y su desprecio por el vulgo.

La doctrina capital del estoicismo es que *la virtud es el único bien del hombre y basta por sí sola a hacerle feliz;* el vicio es, por el contrario, su único mal, que le acarrea la infelicidad. El placer, la riqueza, la salud, los honores, etc., no son bienes ni males, sino *cosas moralmente indiferentes.* Su adquisición o su pérdida muchas veces no está en nuestra mano; pero depende siempre de nosotros el buen o mal uso que de ellos hagamos. Con esta doctrina el estoicismo sienta el *principio de la libertad interior* como base de la vida moral. La fecundidad de este principio se revela en su inmediata aplicación al hombre mismo, en cuya alma se libra de continuo una dramática lucha entre la razón y las fuerzas antagónicas a ella (apetitos y pasiones), soliviantadas desde fuera por el incentivo de aquellas cosas indiferentes, aunque naturalmente deseables. *La virtud exige el sacrificio de las pasiones.* El triunfo de la razón da al sabio estoico su proverbial serenidad y la imperturbabilidad — la *apatía* — ante los sucesos prósperos o adversos.

Los estoicos han mostrado interés en la vida social y política, por considerarla fundada en la naturaleza. Pero la diver-

sidad de legislaciones y de agrupaciones políticas en el mundo resulta a sus ojos un hecho arbitrario. Los estoicos propugnan una ley única e invariable para todos los hombres (ley natural) y un imperio universal (cosmopolitismo).

III

7. **El estoicismo romano.** — El estoicismo halló favorable acogida en la porción más selecta de la sociedad romana, que vió en su elevada moral la mejor salvaguardia de la tradición y costumbres antiguas. Fué este espíritu conservador el que indujo a su cultivo cada vez más intenso, de suerte que *el estoicismo pasó a ser la filosofía nacional de los romanos.* Su interés se concentró, sin embargo, en las doctrinas éticas, con notorio abandono de las de carácter lógico y, en parte también, de las físicas. Incluso en la ética, los romanos prefirieron desarrollar la preceptiva moral y el sistema de los deberes a especular sobre la naturaleza del bien y de la virtud o sobre los fundamentos de la vida moral.

Los principales representantes de este estoicismo tardío fueron: un inmigrado español que se asimiló plenamente la cultura de Roma, un esclavo frigio que obtuvo en Roma la libertad y un emperador.

8. **Séneca.** — El más completo de los estoicos romanos fué Lucio Anneo SÉNECA (3-65), natural de Córdoba, a la vez autor de tragedias y filósofo. Pertenecía a una familia ilustre por sus actividades literarias y políticas. Su padre fué un famoso maestro de retórica. El hijo, Lucio Anneo, realizó en Roma una carrera política muy brillante, llegando a ser el preceptor de Nerón, quien bajo su guía dió muestras de un carácter recto y humano. Lanzado posteriormente el emperador por la senda de los mayores crímenes y aberraciones, SÉNECA recibió de su antiguo discípulo la orden de suicidarse.

SENECA llevó a cabo una intensa labor de divulgación escrita de las doctrinas de su escuela. Fué autor muy fecundo, pero bastantes de sus

obras se han perdido. La más notable entre las conservadas lleva el título de *Cartas a Lucilio* y es una colección epistolar de 124 piezas dirigida a un íntimo amigo, en las cuales expone su manera de pensar sobre numerosos temas filosóficos. Su concepción de la naturaleza está desarrollada en los *Naturalium quaestionum libri VII*, otra obra extensa. Un grupo de tratados y opúsculos morales en número de doce fueron reunidos desde antiguo bajo el título de *Diálogos* (aunque no todos son dialogados) y versan sobre la ira, la felicidad, el ocio, la tranquilidad del alma, la brevedad de la vida y otros temas análogos; tres de ellos están escritos para consuelo *(De consolatione)* de personas afligidas por acontecimientos adversos. Dedicó a Nerón un opúsculo *De clementia* y escribió, asimismo, un largo tratado *De beneficiis*.

La filosofía de SÉNECA es una versión más ponderada y humana de la doctrina general estoica. Aunque acepta de sus maestros la superioridad de la ética sobre las demás partes de la filosofía, siente un auténtico *entusiasmo por la investigación de la naturaleza*, que reputa una tarea divina, en tanto que aquélla es meramente humana. Sin embargo, en la física le atrae, más que el estudio desinteresado del cosmos, la averiguación del ser de Dios y de la naturaleza del alma por las consecuencias morales que se siguen de estas doctrinas. SÉNECA abandona el panteísmo estoico y *se aproxima a la idea de un Dios personal*, distinto del mundo. Tampoco las ideas estoicas sobre el alma le satisfacen; prefiere, en este punto, distinguir con PLATÓN una parte racional y otra irracional, que subdivide a su vez en animosa y voluptuosa. *El cuerpo es cárcel del alma*, que ansía libertarse de él para evadirse hacia una región ideal y una vida eterna.

La grandeza de SÉNECA se descubre en su concepción moral, que mejora enormemente la doctrina común de su escuela. Aminora la distancia entre el sabio y los demás hombres; ni el sabio es impecable ni los caminantes en la senda del bien distan tanto del ideal que no participen de algún modo en la virtud. SÉNECA piensa que la virtud basta a la felicidad del hombre; pero sabe apreciar el valor de otros bienes (riquezas, saber, honores, amigos, etc.), que, subordinados a la virtud, hacen la vida más amable y sonriente. Enuncia, sobre todo, la feliz idea del *parentesco entre todos los hombres* a

base de su común naturaleza y aconseja la práctica del *amor al prójimo* y de la *compasión* para el desgraciado. SÉNECA gusta de descender al detalle de la vida moral, de señalar los estragos de la pasión y los remedios oportunos y de ir alumbrando en cada circunstancia la senda del bien con la aplicación de los principios.

SÉNECA es un escritor clásico, dotado de un estilo atrayente y sentencioso, cuya lectura place todavía. Durante siglos, hasta los tiempos modernos, sus obras constituyeron el breviario moral de Europa, paladeado y glosado de muchas maneras. La elevación de sus doctrinas, muy cercanas a la moral cristiana, dió pie a la leyenda de una secreta conversión de SÉNECA por San Pablo, con quien se suponía que había cruzado unas cartas; pero la leyenda es falsa y las cartas son apócrifas.

Hubo otros estoicos españoles, además de SÉNECA; pero ninguno merece ser mencionado en una historia general. Mencionaremos, en cambio, a MARCO FABIO QUINTILIANO, de Calahorra, el mejor orador y pedagogo romano de su tiempo. Es famosa su definición del orador: *vir bonus dicendi peritus;* al aclarar en qué consiste la cualidad de *bonus* que el orador debe poseer, requiere una formación intelectual y moral conforme a las doctrinas de SÉNECA.

9. Epicteto. — EPICTETO (50-117) fué un esclavo nacido en Frigia y llevado a Roma, donde, una vez liberto, enseñó la filosofía en la mayor pobreza hasta que, a consecuencia de la expulsión de los filósofos decretada por Domiciano, se estableció en Grecia.

Su enseñanza fué, como la de SÓCRATES, simplemente oral. El *Manual* que lleva su nombre, fué redactado por los discípulos, quienes coleccionaron en forma de catecismo moral una serie de sus máximas y frases sentenciosas, inspiradas principalmente en las doctrinas cínicas. En EPICTETO el estoicismo adquiere un tinte sombrío. Clasifica las cosas según que estén en nuestro poder o fuera de él. Puesto que los objetos exteriores y los acontecimientos mundanos no dependen de nosotros, en ellos no estriba el bien ni el mal. *El bien o el mal reside en nuestros pensamientos y en nuestras voliciones,* es decir, en la manera de opinar y de comportarnos frente a

todo lo exterior. La libertad moral despliega su energía en el recinto sagrado de la propia intimidad, en voluntaria renuncia a cuanto la rebasa: ἀνέχου καὶ ἀπέχου (*sustine et abstine* en versión latina, toda vez que EPICTETO usa el idioma griego). El poso de resentimiento que hay en el fondo de esta doctrina se vislumbra en la exigencia de que el amor y la compasión se extiendan hasta los esclavos.

10. **Marco Aurelio.** — Este culto emperador gobernó el imperio romano entre los años 161 y 180. Profesó un estoicismo matizado de una intensa religiosidad. Sus *Reflexiones*, escritas asimismo en griego, tienen un aire más humano que las máximas de EPICTETO. Para consuelo y aliento de los espíritus conturbados, MARCO AURELIO aconseja vivir siempre con la idea y el sentimiento de Dios presentes en el corazón. No sólo Dios ha ordenado sabiamente el mundo, sino que cuida providente de todos y cada uno de los hombres. *Entre el hombre y Dios existe un parentesco* a través de la mente (νοῦς) o porción superior del alma, que es de origen divino. Empapado en estos principios religiosos, MARCO AURELIO pregona el amor, la benevolencia y la compasión para con todos los hombres en fórmulas que denotan ya una influencia del cristianismo.

CAPÍTULO SEXTO

EPICÚREOS, ESCÉPTICOS Y ACADÉMICOS

SUMARIO

En este capítulo son descritas las demás corrientes de la filosofía helenístico-romana.

I. Ante todo, el epicureísmo.

1. Epicuro, de Samos, fundó en Atenas otra escuela de filosofía, a la que rodeó de un ambiente muy placentero. Su doctrina renueva la moral cirenaica, si bien apoyándola en la física de Demócrito.

2. Los epicúreos han omitido el cultivo de la lógica. En su lugar, han propuesto la *canónica* o doctrina de la representación verdadera. Por tal admiten siempre la percepción sensible; pues achacan el error a la intervención del entendimiento.

3. La física de Epicuro se reduce al atomismo, cuyas doctrinas reproduce íntegramente, sin otra modificación que la de suponer en los átomos un poder arbitrario de desviación en su caída. La explicación científica de la naturaleza sirve en el epicureísmo para descartar la acción de los dioses y la espiritualidad del alma. Los dioses existen, pero viven al margen de los acontecimientos mundanos y humanos. El alma es distinta del cuerpo; pero es asimismo corpórea y se disuelve al tiempo de la muerte.

4. Para Epicuro es indiscutible que el placer es el bien y el dolor es el mal. Pero entiende por placer, además de la sensación agradable, la ausencia de necesidades y deseos, que engendra la paz del alma (ataraxia). Por encima de los placeres sensibles valora a los espirituales, susceptibles de ser prolongados por la imaginación y el recuerdo.

5. La doctrina epicúrea del placer fué divulgada en el ambiente

romano por los poetas. LUCRECIO escribió un poema didáctico para exponer minuciosamente no sólo la ética, sino también la física, de EPICURO.

II. Sigue la exposición del escepticismo.

6. PIRRÓN DE ELIS, contemporáneo de ZENÓN y EPICURO, inauguró en Atenas una enseñanza, según la cual la filosofía teórica es imposible. Negaba la validez tanto de las percepciones sensibles, inclusive las representaciones catalépticas, como de los conocimientos intelectuales; en consecuencia, declaraba las cosas incognoscibles. El sabio debe abstenerse de juzgar y debe conducir su vida por puro buen sentido, sin adherirse a ideales de ninguna clase.

7. Extinguida esta doctrina en Grecia y desconocida en Roma, al cabo de dos siglos fué renovada en Alejandría por ENESIDEMO, quien intentó justificarla con sus tropos o razones persuasivas de la duda. AGRIPA y SEXTO EMPÍRICO continuaron trabajando en la misma dirección que ENESIDEMO.

III. Para terminar, se describen las variaciones doctrinales de la Academia.

8. En el primer siglo de su existencia, la Academia se mantuvo fiel a las doctrinas de PLATÓN. Pero ARCESILAO las abandonó e implantó el escepticismo, inaugurando así la llamada Academia media. Otro siglo más tarde, CARNÉADES mitigó el escepticismo con su doctrina de los grados de probabilidad del conocimiento; a este hecho se le conoce con el nombre de Academia nueva.

9. CICERÓN introdujo el academicismo en Roma. Pero lo combinó con doctrinas tomadas de otras escuelas, en especial con la concepción platónica del alma, la cosmología aristotélica y la idea estoica de una razón universal y providente. Sus ideas ético-jurídicas y sus concepciones políticas ejercieron mucha influencia en la cultura romana.

10. La Academia se recuperó gradualmente del escepticismo en que había caído, primero mediante el eclecticismo o amalgama de doctrinas de procedencia platónica, aristotélica y estoica; después, bajo la influencia del neopitagoreísmo y la preocupación del problema religioso, mediante una insistencia en las auténticas doctrinas platónicas, de la que resultó un nuevo platonismo.

I

1. La Escuela del Jardín. — Aproximadamente por los años en que ZENÓN organizaba la escuela estoica, EPICURO, natural de Samos (341-270), abría en Atenas, en el jardín de su propia

casa, una escuela rival, que fué llamada *la escuela del Jardín.* Subsistió también durante siglos. A la placidez del sitio elegido se sumaba el agrado del ambiente espiritual en que vivían sus discípulos, los cuales se mantuvieron unidos por vínculos de común amistad y camaradería tanto como por el recuerdo personal del fundador y la tradición de sus enseñanzas.

EPICURO *resucita las doctrinas morales de los cirenaicos,* que combina con la física atomista de DEMÓCRITO. Se sitúa, en cambio, en la oposición más extrema a la filosofía platónica y aristotélica. Su moral es la antítesis del estoicismo, por más que en otros campos de la especulación llegue a resultados casi coincidentes con las doctrinas estoicas.

2. La Canónica. — Poseído de un ingenuo dogmatismo, EPICURO no ha sentido la necesidad de anteponer a su filosofía una propedéutica complicada. *Los epicúreos han omitido el cultivo de la lógica.* En cambio, han practicado la retórica en vista de su utilidad en la exposición didáctica y en la composición literaria. A la lógica substituyeron la *canónica,* doctrina del canon o criterio de la verdad de nuestras representaciones. Su solución fué el empirismo, aun más radical que el de los estoicos; pues admitieron que *la percepción sensible es siempre verdadera.* El error se origina en el acto de juzgar y se elimina contrastando unas percepciones con otras o rectificando el pensamiento por la percepción. La sensación es el criterio firme de todo conocimiento.

3. La física de Epicuro. — Tampoco la física despierta en EPICURO grandes entusiasmos, pero en ella encuentra las bases obligadas para su ética. *La realización de una vida feliz es impedida por dos preocupaciones, a saber: la creencia en la justicia divina y en la inmortalidad del alma.* Para libertar de ambas al hombre, hace falta desarrollar una concepción de la naturaleza. EPICURO lo hace así, para lo cual reproduce en sus líneas generales la doctrina atomista. Como DEMÓCRITO, señala en lo lleno y lo vacío los principios reales de las cosas y admite un número infinito de átomos no diferenciados cuali-

tativamente sino tan sólo distintos en magnitud, peso y figura. En consecuencia, declara aparentes las cualidades sensibles de los cuerpos. En la explicación del movimiento excluye el recurso a las causas finales y adopta una solución de mecanicismo radical. En un solo punto innova la doctrina de DEMÓCRITO, al suponer en los átomos un poder arbitrario de desviación de su línea vertical de caída (παρέγκλισις, *clinamen* en latín); merced a esta extraña doctrina justifica el caso (la casualidad) en la naturaleza y la libertad de albedrío en el hombre.

Sobre bases tan simples, EPICURO esboza un sistema cerrado cosmogónico y cosmológico, en el que todo fenómeno es explicado a satisfacción sin necesidad de apelar a seres superiores. *Los dioses existen, pero no cuidan de nosotros* ni se preocupan de los acontecimientos mundanos. Ajenos a todo, viven una vida feliz en los espacios interestelares; y, aunque ofrecerles sacrificios es una acción bella, la verdad es que no nos dispensan sus gracias ni nos castigan con penas. *El alma humana posee una naturaleza corpórea y se disuelve* por descomposición de sus partes materiales al término de la vida; la muerte no representa ningún mal, porque, en el momento de sobrevenir, nuestro ser se extingue.

4. La moral epicúrea. — Libertada el alma de sus dos grandes temores, el temor al castigo de los dioses y el temor de una vida futura, EPICURO acomete la solución del problema moral, que es el que de veras le preocupa. A sus ojos, la afirmación de que *el placer es el bien de la vida y el dolor es el mal* (hedonismo), tiene una evidencia de axioma. Los dioses son felices porque llevan una vida interminable de placer sin mezcla alguna de dolor. Los hombres no pueden llegar a tanto, porque alguna cantidad de mal es inevitable en la vida. El ideal humano consiste en reunir la mayor suma posible de placeres con la menor cantidad posible de dolores.

Solamente el sabio es capaz de realizar este ideal. El sabio averigua cuál es la naturaleza del placer y qué placeres son preferibles a otros. EPICURO amplía el área del placer, que

ARISTIPO había definido anteriormente, en dos sentidos. Ante todo, no limita el placer a la satisfacción positiva de una necesidad o de un deseo; *también la ausencia de necesidades es un estado placentero del alma.* Incluso valora este placer negativo por encima del otro, porque el placer positivo se obtiene con pena y esfuerzo; en cambio, la calma interior o paz del alma, que llama *ataraxia,* es un placer puro sin mezcla de mal. Además, EPICURO *admite placeres espirituales,* tales como los que engendra el arte, la amistad, la filosofía, etc. Prefiere decididamente estos placeres a los sensibles, que sólo duran un instante, mientras los espirituales se pueden prolongar en el tiempo anticipándolos con la imaginación o reavivándolos con el recuerdo. La virtud, prerrogativa del sabio, consiste en el arte de calcular los placeres o dolores que van anejos a una acción y a sus resultados.

EPICURO y sus discípulos aconsejan el apartamiento de la vida política en evitación de las graves preocupaciones y disgustos que de ella se originan.

5. El epicureísmo romano; Lucrecio. — La intelectualidad romana adoptó, en su mayoría, una actitud hostil frente a la moral epicúrea; pero ésta fué difundida en el ambiente por los poetas, en especial Ovidio y Catulo. La famosa oda de Horacio, que empieza: *Beatus ille qui procul negotiis...,* ensalza el placer consistente en la paz del alma y la despreocupación. No siempre la doctrina del placer fué entendida y practicada a la manera de EPICURO; a menudo, se la bastardeó hasta caer en groserías y excesos de todas clases, lo que le acarreó mucho descrédito.

Fué también un poeta, TITO LUCRECIO CARO († 55 d. de Jesucristo), el más caracterizado representante romano del epicureísmo y uno de los mejores expositores de este sistema. En su poema épico-didáctico *De rerum natura* realiza el milagro de ofrecer bajo imágenes y expresiones muy bellas una materia enteramente antipoética, cual es la filosofía de EPICURO, a quien considera investido de una misión profética, a saber: traer a la humanidad doliente el evangelio de su salva-

ción moral. Las seis partes conservadas del poema — ya que lo conocemos incompleto — desarrollan la concepción epicúrea de la naturaleza en su integridad, o sea: la doctrina de la materia y el espacio como principios de todo lo real, la composición de los átomos y la formación de los cuerpos, la antropología y la psicología, la estructura general del mundo y la explicación científica de los fenómenos naturales. A buen seguro, en las otras partes hoy perdidas del poema estarían contenidas las doctrinas éticas.

II

6. El escepticismo de Pirrón. — Los síntomas de decadencia filosófica, latentes en el estoicismo y perceptibles ya en el epicureísmo, aparecen al desnudo en la doctrina de PIRRÓN, de Elis (360-270), quien enseñó en Atenas al mismo tiempo que ZENÓN y EPICURO. PIRRÓN es un derrotista de la filosofía, que concluye la imposibilidad de sus especulaciones teóricas y reduce su parte práctica a la mínima expresión. Empieza por atacar la validez del conocimiento sensorial, que gozaba de tanto crédito entre sus contemporáneos; así, no sólo niega la seguridad de las representaciones catalépticas (contra los estoicos), sino también la objetividad de la percepción sensible en general (contra los epicúreos). Las sensaciones son meras impresiones del sujeto, que a lo sumo captan apariencias fugitivas, pero *las cosas son incognoscibles*. Aun menos respeto le merece el conocimiento racional (contra PLATÓN y ARISTÓTELES); pues, si las impresiones sensoriales varían hasta contradecirse, más se contradicen las doctrinas de los filósofos. Una no parece mejor que otra, y falta un criterio para la opción. *El sabio debe suspender todo juicio y abstenerse de opinar*, consciente de que toda pretensión de conocimiento se estrella en el fracaso.

Esta concepción negativa de la sabiduría refluye en la moral. Al igual que en el terreno teórico, el hombre no puede hacer otra cosa en la vida sino atenerse a su experiencia,

renunciando a la especulación; en la ética urge desechar todo dogmatismo, ya coloque la felicidad en el placer o en la virtud. La tranquilidad del ánimo y la libertad interior exigen del sabio la *renuncia a los ideales,* éstos u otros cualesquiera, limitándose a satisfacer sus necesidades naturales y a seguir los dictámenes del buen sentido.

La intención corrosiva de esta doctrina escéptica se pone al descubierto en el poema satírico de TIMÓN, el principal discípulo de PIRRÓN, en el que la razón y los sentidos son bautizados con los nombres de dos peligrosos estafadores, muy conocidos en Atenas. PIRRÓN se limitó a la enseñanza oral y no fundó escuela, por lo cual sus doctrinas se extinguieron con sus discípulos inmediatos.

7. Renovación del escepticismo. — Extinguidos en Grecia los representantes de esta doctrina, los romanos no la han asimilado. Pero, en el siglo I a. de J. C., fué renovada en Alejandría por ENESIDEMO, quien intentó justificar la actitud filosófica de PIRRÓN coleccionando los motivos que obligan al sabio a mantenerse en la duda y a abstenerse de juzgar; los llama *tropos* y los encuentra en número de diez.

ENESIDEMO ha tenido continuadores, de los cuales el más notable, AGRIPA, añadió otros cinco tropos a los diez ya aludidos. El escepticismo gozó por este tiempo de gran predicamento entre los médicos o *empíricos,* de los cuales SEXTO fué el más famoso. SEXTO EL EMPÍRICO además de reunir las dos series anteriores de los tropos, propuso su reducción a dos: la disparidad radical de las opiniones — «nada es evidente por sí» — y la imposibilidad de un principio absoluto de demostración — «nada es evidente por algo distinto de sí» —.

III

8. La Academia media y nueva. — La Academia platónica ha sido en Grecia no sólo la escuela filosófica de más larga historia — la primera en abrirse y la última en cerrarse —, sino la que ha experimentado mayor número de vicisitudes. Durante el primer siglo de su existencia se mantuvo fiel, en líneas generales, a las doctrinas del fundador. A la institu-

ción, en esta su primera etapa, se la conoce con el nombre de *Academia antigua.*

Pero en el año 270, al asumir ARCESILAO la jefatura de la Academia, *la doctrina platónica es abandonada y es aceptado, en cambio, el escepticismo pirrónico.* Empieza entonces una segunda etapa de su historia, que se conoce con el nombre de *Academia media.* ARCESILAO coincide con PIRRÓN en combatir el dogmatismo de los epicúreos y, con mayor encarnizamiento, el de los estoicos. Retrocediendo desde el platonismo al socratismo, vuelve a la doctrina de la nesciencia y convierte la filosofía en mero ejercicio dialéctico. Toda construcción doctrinal le parece sospechosa; renuncia, pues, al saber y al ideal moral, contentándose con obrar por «buenas razones».

El escepticismo de ARCESILAO fué mitigado por CARNÉADES, jefe de la escuela entre los años de 160 y 129. Con él empieza un tercer período, bautizado con el nombre de *Academia nueva.* CARNÉADES insiste con los escépticos en considerar la certeza inasequible; pero admite una aproximación a la misma, que es la probabilidad. Gradúa la probabilidad de los conocimientos, desde la inferior, que se encuentra en el mero parecer irreflexivo, hasta la superior, que acompaña a las conclusiones razonadas de la ciencia. La misión del sabio estriba en conquistar el grado máximo de la probabilidad, cercano ya a la certeza, y en orientar su vida de conformidad con las convicciones así logradas.

9. El academicismo romano; Cicerón. — MARCO TULIO CICERÓN (106-43), el conocido orador y político, fué también el principal filósofo romano. En su juventud había frecuentado las escuelas de Atenas y de Rodas, y había oído posteriormente en Roma a notables maestros griegos de distintas escuelas. Retirado en la vejez a su bella quinta de Túsculum, se entregó de lleno al cultivo de la filosofía y escribió notables obras para divulgación de la misma.

CICERÓN pertenece, según propia confesión, a la Academia nueva de CARNÉADES, de la que asimila la doctrina del cono-

cimiento. Pero su insaciable curiosidad y su entusiasmo por los escritores griegos le hacen rebasar el *probabilismo de la tercera Academia* para combinarlo con doctrinas tomadas de otras escuelas. *Acepta las ideas de Platón sobre el alma;* sobre todo, profesa la dualidad de alma y cuerpo, la distinción entre el alma racional y el alma inferior y la inmortalidad del alma racional. De ARISTÓTELES acoge la grandiosa concepción de la naturaleza, con especial insistencia en la idea de *la finalidad inherente al mundo.* Con el estoicismo comparte la doctrina de la *razón universal y providente* que penetra todos los seres y manifestaciones del cosmos. Sin embargo, excluye de su sincretismo la concepción de EPICURO y pone en ridículo su falaz intento de justificar por la casual declinación de los átomos la existencia de la libertad.

El pensamiento de CICERÓN adquiere mayor calidad en sus escritos éticos y políticos, sobre todo en los *De republica* y *De legibus,* cuyos títulos están imitados de PLATÓN. Para su doctrina de la felicidad se inspira en ARISTÓTELES; no cree que la virtud sola baste a hacer al hombre feliz, antes bien requiere un complemento de otros bienes personales y externos. En cambio, reprocha a ARISTÓTELES su tolerancia con los movimientos irracionales del alma y sostiene, al par de los estoicos, que *el sabio debe carecer de pasiones.* En política, sus exposiciones de los varios sistemas de gobierno y sus ideas acerca de la justicia han suscitado vivo interés en los medios romanos. También CICERÓN ha influído mucho en su ambiente y en la posteridad por las ideas éticas contenidas en sus escritos menores *De amicitia, De senectute,* etc.

10. Eclecticismo y vuelta al platonismo. — Con la doctrina de CARNÉADES apunta tímidamente en la Academia la tendencia a apartarse del escepticismo. Esta tendencia se acentúa en el siglo I (a. de J. C.). Pero, en su intento de volver al dogmatismo, la escuela cae de momento en otro error: el eclecticismo. El eclecticismo es un *compromiso entre doctrinas filosóficas heterogéneas que se aceptan parcialmente como buenas.* Este primer eclecticismo operó una transacción entre el platonismo, de un lado, y de otro, el peripatetismo y el estoicismo; nada más la doctrina de EPICURO quedó excluída de la mezcolanza. El

fundador y principal representante del eclecticismo fué ANTÍOCO de Ascalón.

La influencia de las ideas pitagóricas, renovadas por este tiempo, y la preocupación creciente por los problemas religiosos indujeron a los representantes de la Academia a dar entrada en dicha síntesis a las auténticas doctrinas de PLATÓN, en proporciones cada vez mayores. Distinguióse mucho en este sentido PLUTARCO (siglo I). Con lo cual se fué preparando el advenimiento de un nuevo platonismo.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LOS NEOPLATÓNICOS

SUMARIO

Este capítulo versa sobre la filosofía del período alejandrino.

I. Ante todo, se caracteriza el período.

1. Alejandría se convierte, a fines de la edad antigua, en el centro propulsor de la cultura helenística. Bajo influencias orientales, nace allí una filosofía sincretística de tema religioso, que aspira a fundir la especulación racional y las creencias positivas en un sistema metafísico riguroso y completo; esa metafísica se nutre de fuentes irracionales y remata en un misticismo. Dicha síntesis es ensayada por tres vías distintas, según que sus autores se apoyen en creencias judaicas, cristianas o paganas.

2. La primera de estas síntesis, en la que se inspiran las demás, es la del judío FILÓN, para quien la filosofía griega y la revelación mosaica son manifestaciones de una sabiduría única. La exégesis alegórica de la Escritura permite rehacer esta unidad. FILÓN reproduce muchas doctrinas estoicas, pero modificadas a tenor de sus creencias. Así, afirma la trascendencia de Dios sobre el mundo y la incognoscibilidad de su esencia; admite la existencia del Verbo, mediador entre Dios y el mundo, al que da origen en acto de creación eterna; establece la doble naturaleza, corpórea y espiritual, del hombre y le asigna una finalidad superior a la vida práctico-política en la contemplación de la divinidad.

II. Sigue la exposición de los orígenes históricos y doctrinas principales del neoplatonismo.

3. El neoplatonismo es una vuelta a la filosofía de PLATÓN, no para repetir literalmente sus doctrinas, sino inspirándose en ellas para la

resolución de los problemas religiosos planteados en la época. Asimila, además, ideas filosóficas de otras escuelas y, sobre todo, creencias de la religión popular, en su afán por remozar el paganismo. Su fundador fué AMMONIO SACAS, cuyas enseñanzas PLOTINO recogió de viva voz, como PLATÓN las recogiera de SÓCRATES.

4. PLOTINO es el expositor genial del neoplatonismo, cuyas doctrinas atribuye, sin embargo, a su maestro. Aunque alejandrino por su formación, enseñó la filosofía en Roma. Escribió, al final de su vida, numerosos tratados, que fueron agrupados después en una obra de conjunto: las «Ennéadas».

5. El sistema doctrinal de PLOTINO es un monismo dinámico y espiritualista, inspirado en PLATÓN. PLOTINO sitúa encima de toda realidad al Uno, que no es materia ni espíritu ni pensamiento, ni tan siquiera ser. Al Uno sólo cabe caracterizarle negativamente.

6. El Uno causa por íntima necesidad. Su efecto inmediato es el Espíritu, que refleja al Uno, pero concibe la multiplicidad de las Ideas. El Espíritu origina el Alma, que imprime las Ideas en la materia y plasma así el mundo sensible. El Uno, el Espíritu y el Alma son hipóstasis. La materia es el límite, en que las causaciones terminan. A partir de ella, se inicia el proceso de retorno de toda realidad al Uno por vía teleológica.

7. El Alma humana forma parte del Alma del mundo. Aunque de origen divino, tiende a realizarse en la materia; su encarnación significa una caída. Está entera en todo el cuerpo y en cada parte; pero sólo despliega en cada órgano aquella forma de energía para la que éste está dispuesto. Mientras se halla unida al cuerpo, sigue viviendo en el mundo del Espíritu y aspira a reintegrarse al Uno.

8. El ideal del hombre consiste en divinizarse. Por las virtudes cardinales es dominada la sensibilidad; pero sólo la virtud catártica, al purificarnos interiormente, prepara al ejercicio de las virtudes teoréticas o de contemplación. La unión con Dios se alcanza por vía sobrenormal en el éxtasis.

9. PLOTINO ha expuesto una estética espiritualista. Las cosas son bellas, porque transparentan una Idea. Asimismo, el cosmos como totalidad refleja la belleza del Espíritu.

III. Para final, se describen los últimos momentos de la filosofía antigua.

10. A partir de PLOTINO, el neoplatonismo se impone en el ambiente y pasa a ser la filosofía más generalizada. Pero la especulación metafísica decae pronto y cede el paso a la polémica religiosa y a las prácticas de magia y teurgia.

11. El año 529, la Academia platónica cierra sus puertas por orden del emperador Justiniano. Este hecho marca el fin de la filosofía

antigua, cuya herencia pasa a la Patrística cristiana y a la filosofía musulmana medieval.

I

1. El período alejandrino. — Alejandría, la industriosa ciudad fundada por Alejandro Magno en la delta del Nilo, pasa a ser, a fines de la edad antigua, el centro propulsor de la cultura helenística. Su privilegiada situación dentro del Imperio la convierte en lugar de confluencia de esta cultura con las culturas de los pueblos orientales. El injerto oriental infunde vitalidad al decadente espíritu greco-romano y hace brotar por sincretismo una filosofía nueva, que es la última manifestación original del pensamiento clásico.

El tema de Dios y de sus relaciones con el mundo y el hombre ocupa ahora el primer plano. *La filosofía alejandrina consiste en una especulación religiosa.* Parecía aquél un asunto vedado al pensar filosófico, que había empezado por una mera cosmología y con el humanismo se había ampliado hasta ser una doctrina de la vida moral y política. La religión quedaba fuera de su alcance, reservada tradicionalmente dentro del paganismo a la mitología. Por primera vez la especulación alejandrina aborda el estudio de la vida religiosa en sus fundamentos teóricos y en sus repercusiones cosmológicas, antropológicas y éticas; para lo cual, partiendo de la experiencia histórica, opera una *síntesis de filosofía clásica y religión positiva* con el intento de fundir ambos campos, hasta entonces separados, de la vida espiritual. La razón, instrumento único de la filosofía hasta este momento, se siente desfallecer ante la magnitud de la empresa y solicita la ayuda de otras fuentes del conocimiento, tales como la revelación divina o la contemplación extática: *la filosofía alejandrina tiende al irracionalismo y, más concretamente, al misticismo.*

El panorama de esta filosofía es rico en matices. Pero cabe simplificarlo en tres grandes movimientos que se abren paso en el ambiente alejandrino y ensayan realizar la síntesis de

la filosofía clásica con el judaísmo, con el paganismo y con el cristianismo, respectivamente. La síntesis de clasicismo y cristianismo constituye un episodio interesante de la Patrística, dentro de la cual la estudiaremos en el próximo capítulo. En el presente vamos a exponer la síntesis de clasicismo y judaísmo, por un lado, y, por otro, la más ambiciosa de filosofía clásica y religión pagana, que ha motivado el neoplatonismo.

2. Filón. — La más temprana de estas síntesis, antecedente y en parte modelo de las demás, apareció en el seno del judaísmo y tuvo por principal artífice a FILÓN (25 a. de J. C. — ¿40? después de J. C.). FILÓN era un miembro distinguido de la comunidad hebraica de Alejandría, perteneciente a la clase sacerdotal, pero empapado de cultura clásica. Para él, la verdadera sabiduría fué revelada por Dios a Moisés y se conserva en el Antiguo Testamento; PLATÓN y los otros filósofos griegos han bebido su saber en aquella fuente original. La discrepancia entre la filosofía y los libros sagrados sólo existe para quienes se limitan a entender éstos en sentido literal. FILÓN *admite en la Escritura un sentido alegórico* que se superpone al literal y permite descubrir un rico venero de verdades más profundas. La distinción de un doble sentido en la Escritura y el procedimiento de la exégesis alegórica autorizan a FILÓN para ensayar, sin mengua de su fe religiosa, una interpretación del judaísmo en conformidad substancial con el pensamiento clásico.

FILÓN se inspira a menudo en las ideas estoicas, pero modificándolas para ponerlas en consonancia con sus propias creencias. Así ocurre con la doctrina de Dios. FILÓN rechaza el panteísmo para acentuar la *trascendencia de Dios sobre el mundo.* Dios existe separado del mundo; es incorpóreo e invisible, uno y simple, inmutable e imperecedero. Es el ser por antonomasia, que aventaja a cualquier otra realidad; es mejor que el bien, mejor que el saber, mejor que la virtud. Está tan por encima de todo, que el hombre a duras penas alcanza a conocerle con su entendimiento; a lo sumo, sabe que existe, pero no sabe lo que es. Cuantos nombres intente-

mos aplicarle, incluso el de Dios, son impropios, porque su ser carece realmente de cualidades por las que podamos nombrarle. *Dios es inefable.*

Cuanto más se subraya la trascendencia en Dios, a tanta mayor distancia del mundo se le sitúa. El mundo, aunque distinto de Dios, es su obra, pero tan distante que ha precisado la intervención de un mediador, a saber: el Verbo. *Dios ha originado el mundo mediante el Verbo.* El Verbo es la concepción de Dios, eterno como él, pero engendrado por él; contiene las Ideas o arquetipos de las cosas.

Si en el Verbo se encierra la realidad inteligible, el mundo constituye la realidad sensible que participa de aquélla. *El mundo ha sido creado en la eternidad por Dios* a través del Verbo. Pero Dios y el mundo están en la máxima contraposición; por ejemplo, Dios obra con libertad y en el mundo reina la necesidad. La criatura más noble de la creación, según se desprende del relato mosaico, es el hombre, ser intermedio entre el mundo sensible y el inteligible. Por su cuerpo y por la parte irracional de su alma está vinculado a la materia; pero por su mente o porción superior vive en contacto permanente con Dios.

La ética de FILÓN se ajusta a su filosofía teórica. El hombre mora en la tierra, pero ha de aspirar a Dios, en quien está su verdadero fin. Vivir en el mundo y en la sociedad es una exigencia obligada de su naturaleza; para esta vida práctico-política, FILÓN se atiene a las doctrinas estoicas sobre la virtud, el bien y la felicidad. Hay, sin embargo, una *vida superior a alcanzar, que es la contemplativa.* Aquí se entrecruza un motivo religioso. La contemplación filoniana se distingue de la contemplación aristotélica en que no es un acto intelectual ni de simple intuición ni, mucho menos, de razón discursiva, sino un exceso de la razón, un salirse de ella para sumergirse súbitamente en la propia divinidad por vía misteriosa. Este momento inefable, que Dios reserva para sus elegidos, ha sido bautizado más tarde con el nombre de *éxtasis.*

II

3. El neoplatonismo. — La corriente de pensamiento más extensa y profunda aparecida en Alejandría es el *neoplatonismo.* A juzgar por el nombre, consiste en una vuelta a la filosofía de PLATÓN, a quien proclama príncipe de los filósofos. Pero *el neoplatonismo, lejos de ser una renovación literal del platonismo, es un desarrollo original de algunas de sus doctrinas capitales* a la altura de los tiempos. Sus autores ven en PLATÓN el oráculo de la sabiduría, pero confiesan que su exposición quedó insistemática e incompleta; por lo cual se proponen, ante todo, cohesionar su pensamiento hasta darle una forma sistemática y, en segundo lugar, completarlo en aquellas partes que PLATÓN no tuvo tiempo u ocasión de desarrollar. Estas son, principalmente, tres: la teología, o doctrina de Dios; la cosmogonía, o doctrina de la génesis del cosmos, y la ética, o doctrina del fin del hombre.

En realidad, el neoplatonismo es una filosofía nueva que surge ante problemas muy distintos de los que preocuparon a PLATÓN. Si toma de él sus doctrinas básicas, las amalgama en seguida con otras tomadas de ARISTÓTELES, de los estoicos y aun de los escépticos. Pero además, y sobre todo, a estas varias doctrinas de carácter filosófico incorpora otras asimiladas de la religión popular. *El neoplatonismo es una filosofía religiosa que se propone remozar el paganismo decadente* prestigiándole ante el pueblo y ante las clases cultas. Su sincretismo peculiar descansa, en definitiva, sobre dos pilares: la filosofía clásica y el politeísmo tradicional.

El neoplatonismo fué fundado por AMMONIO SACAS (172-242), un personaje obscuro que abrió en Alejandría una escuela para enseñanza oral de la filosofía. Cristiano de nacimiento, abjuró su religión familiar para profesar el paganismo. Leía y comentaba a PLATÓN y, además, a otros filósofos. Tuvo la inmensa fortuna de que acudiera a oírle un gran discípulo, PLOTINO, quien es, respecto de AMMONIO, lo que PLATÓN respecto de SÓCRATES. Aunque PLOTINO declara que se limita a revelar las

enseñanzas de su maestro, esto no es exacto; también PLATÓN ponía sus propias doctrinas en boca de SÓCRATES. Ignoramos a punto fijo la filosofía de AMMONIO SACAS; debemos, en cambio, a PLOTINO la exposición más genial del neoplatonismo.

4. **Plotino; las "Ennéadas".** — PLOTINO (203-269) era un egipcio muy culto educado en el ambiente de Alejandría. Llevado de su curiosidad intelectual, frecuentó las varias escuelas filosóficas; pero ninguna le satisfizo, hasta que dió con la de AMMONIO SACAS. Alistóse en una expedición militar contra los persas, con el exclusivo objeto de conocer su filosofía. Era hombre tan espiritual que se avergonzaba de poseer un cuerpo; no quería nombrarse a sí mismo, ni a sus padres ni su patria, por no ocuparse en cosas demasiado terrenas. El nombre con que se le conoce es adoptivo, imitado de PLATÓN.

Enseñó filosofía en Roma y contó entre sus numerosos adeptos al emperador Galieno y a su esposa. Concibió el plan de fundar, con la ayuda de ambos, una ciudad para los filósofos, que se debía llamar Platonópolis (es decir, ciudad de Platón); a última hora, el emperador desistió de llevar adelante el proyecto.

En los últimos años de su vida compuso numerosos escritos que, muerto él, su discípulo PORFIRIO revisó y ordenó en seis grupos de a nueve. De aquí el título de *Ennéadas* (de ἐννεάς, novena), con el que la obra es conocida. Los cincuenta y cuatro tratados de que consta, poseen un valor muy desigual y no guardan un orden lógico riguroso; pero están escritos en un estilo elevado y con una profundidad de pensamiento que hace de su conjunto una obra maestra de la filosofía de todos los tiempos.

5. **Doctrina del Uno.** — El sistema de PLOTINO es un monismo espiritualista y dinámico, que rebaja la materia hasta lo ínfimo. Su clave de bóveda es el concepto de Dios, a quien llama *el Uno,* para subrayar su trascendencia. Contra el estoicismo, PLOTINO situa al Uno por encima de la materia; contra ARISTÓTELES, por encima del espíritu; contra FILÓN, por

encima del pensamiento. *El Uno no es materia ni espíritu ni pensamiento, ni siquiera es ser.* A lo sumo, cabe llamarle el Bien, al estilo de PLATÓN. Pero entiéndase que el Uno y el Bien no importan atribuciones positivas. El Uno significa negación de pluralidad; el Bien alude a la relación de las cosas con el Uno. Del Uno no cabe un conocimiento positivo.

6. **Las hipóstasis.** — La única atribución posible al Uno es la de su causalidad; porque, siendo el Uno energía y vida, causa por una íntima necesidad. *Toda realidad procede del Uno* por superabundancia o desbordamiento de su energía. PLOTINO ha sugerido la causación peculiar del Uno con imágenes brillantes, entre las cuales destaca la del sol y sus rayos; con la misma naturalidad con que el sol emite sus rayos, el Uno produce sus efectos. Pero *esta producción es escalonada, se realiza a través de seres intermedios y termina en la materia.* El Uno produce el Espíritu, el cual concibe en su seno las Ideas (el mundo inteligible de PLATÓN). A su vez, el Espíritu produce el Alma, que plasma las Ideas en la materia y origina así el mundo sensible. Para esa plasmación necesita de la materia y, a su vez, la produce. *El Uno, el Espíritu y el Alma, en cuanto principios causativos eslabonados, se llaman hipóstasis.* La materia no es ya una hipóstasis, porque carece de acción. Sirve de término pasivo, en el que el Alma despliega su actividad; pero la limita y entorpece. *La materia es el mal,* fuente de toda imperfección.

La serie descrita de las causaciones en línea decreciente no ocurre en el tiempo; antes bien, esas causaciones son procesos eternos y continuos en la génesis del cosmos. En sentido inverso tiene lugar el *regreso, asimismo escalonado, de todas las cosas al Uno* por vía teleológica. Según PLOTINO, cada ser aspira a unirse a su inmediato superior. La finalidad última del cosmos es el retorno a Dios. La importancia de esta doctrina se hará patente en la ética.

7. **El alma humana.** — PLOTINO reproduce las doctrinas de PLATÓN, asimiladas de los pitagóricos, acerca del origen divi-

no, preexistencia y sobrevivencia del alma humana. Aun cuando esta alma hállase destinada por naturaleza a vivir en la región de las Ideas, siente, sin embargo, un impulso a tomar cuerpo para poder obrar en la materia. Pero *la corporeización equivale a una caída;* el alma, olvidada de su origen y esclavizada a las leyes de la materia, se desinteresa de la realidad suprasensible.

Por tratarse de naturalezas heterogéneas, el alma y el cuerpo del hombre no llegan a fundirse íntimamente. El cuerpo suministra al ser humano su base material y el alma le asiste con su presencia. *El alma está entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes;* pero sólo despliega su actividad parcialmente en cada órgano, según la aptitud de éste. Valiéndose del cuerpo como de instrumento, el alma conoce sensiblemente, apetece y experimenta algunas pasiones. Por encima de esta vida psíquica inferior, *el alma despliega sus auténticas actividades espirituales y aspira a retornar al Uno.* Las almas que se enlodaron en la sensualidad, olvidadas de su origen, no vuelven al mundo suprasensible; antes transmigran a otro cuerpo vegetal, animal o humano, según el grado de su culpa. Las almas puras ascienden a las regiones estelares; las más puras de todas vuelven a Dios.

8. **La ética.** — La doctrina moral de PLOTINO acusa asimismo una espiritualidad superior a las morales precedentes, a las que rechaza en bloque. Parte de la frase de PLATÓN de que *el ideal del hombre consiste en divinizarse.* Pero este ideal no se alcanza con la simple práctica de las virtudes cardinales, que PLATÓN y los estoicos propusieron como medio. Con ellas se logra, a lo sumo, disciplinar al hombre para la vida práctico-política, que transcurre en la esfera de lo sensible. La divinización exige, en cambio, el desprendimiento de toda sensibilidad como requisito previo a la ascensión y morada del alma en el mundo suprasensible. Aquella liberación se obtiene mediante la *catarsis* o purificación espiritual. Y, situada ya en la región de las Ideas, el alma se prepara mediante las *virtudes teoréticas* a la unión con Dios, supremo

ideal al que no llega durante su vida terrena, como no sea por un instante y excepcionalmente. Dicha unión se produce no por la vía ordinaria del pensamiento, puesto que el Uno es impensable; sino por un súbito vuelo del alma que es arrobada y sumergida en la divinidad en el momento del *éxtasis.*

9. Ideas estéticas. — Al igual que su modelo PLATÓN, PLOTINO se ha interesado por la belleza. Su estética es francamente espiritualista. El mundo sensible no hace sino manifestar la belleza del mundo inteligible. *El resplandor de la Idea imprime a las cosas su belleza,* en tanta mayor medida cuanto menos la materia se resiste a su expresión. Los místicos cristianos han aprovechado con frecuencia ésta y otras doctrinas estéticas de PLOTINO.

III

10. Desarrollo ulterior del neoplatonismo. — El vigor y la originalidad de la especulación de PLOTINO, que por otra parte satisfacía a la preocupación religiosa del tiempo, le proporcionaron un éxito rotundo. Contribuyó al mismo resultado el sincretismo de su sistema, en el que, junto a las doctrinas básicas del platonismo, PLOTINO había incorporado un buen número de motivos pitagóricos, aristotélicos, estoicos y escépticos. De hecho, *el neoplatonismo se adueñó del ambiente* en términos tales que todas las manifestaciones posteriores de la filosofía clásica siguieron su misma orientación doctrinal.

Muerto PLOTINO, no tarda en iniciarse la decadencia de la filosofía antigua, derecha a su ocaso. *El neoplatonismo ha sido la última creación original de la filosofía clásica.* Todavía los discípulos inmediatos de PLOTINO continuaron las especulaciones metafísico-religiosas de su maestro. Pero en los sucesores de éstos y en las escuelas neoplatónicas desgajadas de la escuela matriz *el interés por la especulación pura decae gradualmente,* al par que la defensa apologética de la religión pagana adquiere cada vez mayor incremento.

La especulación metafísico-teológica de PLOTINO fué continuada por PORFIRIO, su colaborador y discípulo, con quien empieza la lucha de la escuela contra el cristianismo, de cuyas doctrinas escribió una extensa impugnación. Introdujo, además, en la escuela la exégesis erudita con sus comentarios a PLATÓN y ARISTÓTELES. En la historia de la lógica es famosa su *Isagoge*, estudio de las cinco voces universales o predicables.

JÁMBLICO, un discípulo de PORFIRIO, transfirió la escuela a Oriente. Exagerando la doctrina de las hipóstasis, admitió varias tríadas de ellas. Los dioses menores del paganismo, junto con una legión de ángeles, demonios y héroes, fueron introducidos en el sistema en un intento de reunir en una concepción unitaria los dioses griegos y los de las religiones orientales.

EDESIO, un discípulo de JÁMBLICO, fundó la escuela filial de Pérgamo, que se apropia íntegramente su doctrina religiosa, pero la completa con aplicaciones prácticas basadas en la comunicación secreta y misteriosa entre las almas o entre el mundo sensorial y el suprasensible (magia y teurgia). A esta rama del neoplatonismo perteneció el emperador JULIANO EL APÓSTATA, que transformó el paganismo en religión del Estado y lanzó una furibunda, aunque inútil, invectiva contra los cristianos.

Por último, la Academia platónica todavía subsistente en Atenas no pudo substraerse al influjo arrollador del neoplatonismo y se convirtió a la nueva doctrina. El principal maestro de la Academia en esta última fase fué PROCLO, a quien se deben importantes comentarios a PLATÓN y otros filósofos, además de una obra teológica de mucho alcance.

11. Fin de la filosofía antigua. — A partir del siglo III, el neoplatonismo fué arrinconando las filosofías anteriores, cuyos representantes vegetaron en la mediocridad. Pero, a su vez, el desplazamiento del interés hacia las prácticas religiosas fué fatal a la especulación filosófica. En el año 529, el emperador Justiniano mandó cerrar la Academia platónica, única entre las escuelas griegas que aun subsistía. Prohibida la enseñanza de la filosofía, sus mejores representantes se expatriaron a Persia al amparo del rey Cosroes. A través de Persia, la filosofía clásica se empalma con la musulmana medieval. Sin embargo, la heredera más directa de aquélla es la Patrística cristiana en sus dos ramas, griega y latina.

Los neoplatónicos cristianos fueron los mediadores de esa herencia. El alejandrino Tito Flavio Clemente introdujo el neoplatonismo en la Patrística griega. El neoplatonismo latino dimana de las enseñanzas del propio Plotino y de Porfirio en Roma y otras ciudades de Italia, y tuvo la suerte de contar entre sus adeptos a San Agustín.

PARTE SEGUNDA

FILOSOFÍA CRISTIANA

CAPÍTULO OCTAVO

LA PATRÍSTICA

SUMARIO

La exposición de la filosofía cristiana comienza con una visión panorámica de la Patrística.

I. Anteceden unas nociones generales sobre filosofía cristiana.

1. El Cristianismo, considerado a título de mera religión, es ajeno a la filosofía. Pero, históricamente, con él se ha originado una filosofía nueva que pretende aportar una ilustración racional a los dogmas religiosos.

2. La filosofía cristiana empieza a manifestarse desde el siglo II, pero su apogeo tiene lugar en la Edad Media. Distínguense, pues, en ella dos épocas: la patrística, hasta el siglo VIII, y la escolástica o medieval, desde el siglo IX al XV.

3. Patrística es la época de los Padres de la Iglesia, y por extensión se llama así a la disciplina histórica que expone su vida, obras y doctrinas. Por Padres de la Iglesia se entiende los sabios varones constituídos en autoridad que con sus enseñanzas y ejemplos moldearon el alma de las primeras generaciones cristianas. Los Padres de la Iglesia, a excepción de San Agustín, no crearon una filosofía cristiana, pero aportaron los materiales para su constitución.

II. Sigue el panorama de la Patrística greco-oriental.

4. La literatura patrística, continuadora en parte de la helenístico-romana, usó el griego y el latín. Pero, por el número y calidad de sus producciones, la patrística griega aventaja enormemente a la latina. En griego fué compuesto casi todo el Nuevo Testamento y la literatura pastoral del siglo I.

5. Por primera vez en la literatura cristiana, los apologetas adoptan ante la filosofía una actitud que unas veces es favorable y otras adversa. Iniciador de la actitud conciliadora fué San Justino, quien cuenta en forma autobiográfica su propio peregrinaje intelectual desde la filosofía, en la que había sido educado, hasta la fe de Cristo. Considera, pues, a la mitología pagana y a la filosofía clásica antesala y preparación de la religión cristiana.

6. La especulación racional de los dogmas cristianos comienza en la escuela de Alejandría. Tito Flavio Clemente esboza, sobre modelos estoicos, el ideal del sabio cristiano que, mediante una iniciación humanística y científica seguida de una propedéutica filosófica, se halla capacitado para ilustrar racionalmente su fe. Con arreglo a estas orientaciones, Orígenes ha formulado el primer esquema de una teología cristiana.

7. Los Padres griegos y orientales han continuado la elaboración de una teología, para lo cual se han aprovechado en gran escala de doctrinas neoplatónicas. El momento de máxima influencia del neoplatonismo corresponde a los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita, quien, por una parte, exagera la trascendencia de la divinidad y, por otra, subraya el simbolismo encerrado en la naturaleza. Mientras su teología mística se basa en la inaprehensibilidad de Dios por vía intelectual y propone el ascenso a El por la vía de la ascesis y del amor, su teología simbólica se nutre de las significaciones analógicas de los nombres divinos.

8. La Patrística griega propende, en su decadencia, a la erudición y a la sistematización, para lo cual utiliza abundantes materiales aristotélicos. La mejor compilación doctrinal de la Patrística griega ha sido elaborada por San Juan Damasceno.

III. El capítulo termina con una breve presentación de la Patrística latino-occidental.

9. También el primer contacto de ésta con la filosofía tiene lugar en el seno de la Apologética. Tertuliano, el mejor apologeta latino, abomina de la filosofía clásica. En cambio Minucio Félix, y sobre todo Lactancio, la aprecian como precursora de la auténtica sabiduría revelada por Cristo.

10. Desde el siglo iv, los Padres de Occidente se nutren francamente del clasicismo, tanto para su formación literaria como ideológica. El más notable de todos, San Ambrosio, imita en el estilo y en la doctrina a Cicerón. A él se debe la conversión de San Agustín al cristianismo.

I

1. La filosofía del Cristianismo.—El Cristianismo no es una filosofía, sino una religión, que instaura en la humanidad un nuevo modo de vida. La vida del cristiano arranca de la fe y fructifica en la práctica de las buenas obras; ningún elemento racional hace falta, en rigor, para su perfección. Todavía hoy el cristiano sencillo, que posee «la fe del carbonero», reduce su vida a creer y obrar. Por tanto, *el Cristianismo, considerado a título de mera religión, es ajeno a la filosofía;* como que religión y filosofía pertenecen a mundos espirituales distintos.

Pero desde buen principio, el Cristianismo irrumpió en el mundo con una fuerza de expansión tal que, desbordando el campo estricto de la vida religiosa, fecundó las demás manifestaciones del espíritu: ciencia, arte, derecho, etc. De hecho, *el Cristianismo ha engendrado una nueva filosofía,* que se contrapone a la clásica o pagana, porque las verdades de fe o reveladas aportan una base firmísima a la nueva especulación. La filosofía cristiana parte, en efecto, de los dogmas para establecer sobre ellos un sistema de verdades racionales.

2. Sus dos épocas.—La aparición y desarrollo de la filosofía cristiana es un proceso de larga duración que sigue poco más o menos, en el espacio y en el tiempo, al de la comunidad eclesiástica. Apenas ésta hubo sido fundada y consolidada, no tardaron en aparecer sus primeras muestras: *la filosofía cristiana empieza a manifestarse desde el siglo* II *de nuestra era.* Pero en este primer momento no se presenta, como es natural, en su máxima plenitud y robustez, que sólo adquirirá a costa de un desarrollo secular y tras de haber vencido las dificultades surgidas del derrumbamiento del mundo antiguo y las invasiones de los pueblos bárbaros. *El apogeo de la filosofía cristiana tiene lugar en la Edad Media.*

Cronológicamente, pues, se distinguen en el desarrollo de esta filosofía dos grandes épocas, a saber: la *patrística,* entre

los siglos II y VIII, que coincide con la lenta agonía del clasicismo, y la *escolástica* o *medieval*, desde el siglo IX al XV, en que la filosofía cristiana es la única manifestación del pensar racional en la Europa culta.

Para mejor precisión del cuadro histórico que antecede, añadiremos que la filosofía cristiana no sólo ha coexistido con las últimas manifestaciones de la filosofía clásica hasta la extinción del mundo antiguo, sino que también en la Edad Media se ha desarrollado simultáneamente — o, mejor dicho, con alguna posterioridad — a otras filosofías, como son la bizantina, la musulmana y la judía. Por las razones ya indicadas en la *Introducción*, prescindiremos de historiar estas últimas y sólo hablaremos de ellas en la medida indispensable para aclarar el proceso histórico de la filosofía cristiana.

Consideramos que la filosofía escolástica se acaba con el siglo XV, no porque no siga subsistiendo desde entonces, sino porque históricamente con dicho siglo concluye su hegemonía, para quedar reducida a una corriente de pensamiento, y no la principal, de la filosofía moderna.

3. **Noción de la Patrística.** — Se llama *Padres de la Iglesia* a los esclarecidos varones que, a continuación de los Apóstoles, escribieron con plena autoridad sobre los misterios y doctrinas de la religión en los primeros siglos de la Iglesia. Ellos moldearon con sus enseñanzas, con sus escritos y con sus ejemplos la mentalidad y costumbres de las primeras generaciones cristianas y sentaron los cimientos para el desarrollo secular de la comunidad eclesiástica. En concepto de autores o fundadores de la vida espiritual de la Cristiandad, les fué otorgado el honroso título de «Padres».

Patrística es la ciencia que tiene por objeto el conocimiento de la vida, obras y doctrinas de los Padres de la Iglesia. Esta ciencia reviste un interés enorme para la historia del pensamiento religioso, pero lo tiene mucho menor para la historia de la filosofía. *Los Padres de la Iglesia, a excepción de* SAN AGUSTÍN, *no han creado una filosofía* original, ni siquiera han profesado, en su mayoría, un determinado sistema de ideas filosóficas, porque las necesidades urgentes de su tiempo y de su comunidad exigieron de ellos una misión muy distinta. Sin

embargo, *aportaron los materiales para la constitución de una filosofía cristiana,* lo cual ocurrió por un doble camino. Ante todo, su profundo conocimiento de la filosofía clásica les permitió seleccionar una buena cantidad de doctrinas aprovechables que fueron incorporadas al pensamiento cristiano. En segundo lugar, la especulación religiosa les condujo a acuñar por su cuenta conceptos filosóficos nuevos. Sin embargo, a todos ellos (con la excepción ya señalada) les faltó la iniciativa y el interés por una elaboración sistemática y completa de materiales tan varios.

En atención al carácter secundario que la especulación filosófica revistió en el desarrollo de la Patrística, nos limitaremos en el presente capítulo a una presentación esquemática de ésta en sus dos ramas, greco-oriental y occidental. Dedicaremos, en cambio, el capítulo próximo a la exposición de la filosofía de SAN AGUSTÍN.

II

4. La Patrística greco-oriental. — La literatura patrística surge en el seno de la cultura helenístico-romana, de la cual es, siquiera en parte, heredera y continuadora. Como ésta, utiliza los dos idiomas clásicos, a saber: el griego, que emplean los Padres griegos y orientales, y el latín, del cual se sirven los Padres de Occidente. Mirada en perspectiva de conjunto (y siempre con la salvedad de SAN AGUSTÍN), *la patrística griega aventaja por el número y la calidad de sus producciones a la patrística latina.*

Cabe fijar el nacimiento de la literatura patrística a fines del siglo I, a continuación de los Evangelios y demás escritos del Nuevo Testamento. Sus primeras manifestaciones consisten en cartas pastorales para guía de los fieles. En general, esos primeros documentos cristianos se ciñen estrictamente a la finalidad religiosa que los inspira.

5. Los apologetas; San Justino. — Por primera vez, los escritores cristianos de la segunda generación, que crearon la

Apologética, sintieron la necesidad de definir su actitud ante la filosofía. La Apologética es un género de literatura para la defensa de la fe cristiana contra los ataques de sus enemigos. Con tres grupos de éstos tuvo que luchar la Iglesia naciente, a saber: los paganos, los judíos y los herejes. En tales polémicas fué lanzado a menudo contra los cristianos el reproche de que su fe era irracional, contraria a la filosofía, es decir, una verdadera locura *(insania crucis)*. A esta objeción, rara vez los escritores cristianos contestan con una declaración de enemistad a la filosofía; en general, adoptan una actitud de conciliación entre el pensamiento clásico y la nueva fe.

Iniciador de la actitud conciliadora fué SAN JUSTINO MÁRTIR, el mejor de los apologetas griegos, quien antes de su conversión había profesado la filosofía en las escuelas estoica y platónica. En su *Diálogo con el judío Trifón*, una magnífica autobiografía, cuenta SAN JUSTINO que, sediento de verdad, acudió a oír las lecciones de un estoico; pero, como éste no le hablase de Dios, le abandonó para irse a casa de un peripatético. Disgustado a su vez de este segundo por sus exigencias de dinero, se fué a un pitagórico, quien quiso conducirle al saber a través de la música, la astronomía y la geometría. Encontrando largo el camino, siguió a un platónico, que le prometió elevar su espíritu hasta la contemplación de la realidad espiritual. Pero su sed de verdad seguía inexhausta, cuando un viejo le adoctrinó que el hombre no se basta para conquistarla con su esfuerzo y solamente una revelación desde lo alto puede ponerle en posesión de la misma. Este resultado implica ciertamente una desvaloración de la filosofía clásica, pero no una enemistad. Al contrario, SAN JUSTINO *considera a la mitología y a la filosofía clásica antesala y preparación de la verdadera filosofía, que nos ha sido dada en el Evangelio.* Las verdades avizoradas por los poetas y los pensadores paganos proceden también de Dios, aunque mediatamente; así, PITÁGORAS y PLATÓN se apropiaron bastantes de sus doctrinas de Moisés y los Profetas. Pero, desde que el Verbo de Dios tomó carne en la persona de Cristo, la verdad ha sido manifestada a los hombres en toda su plenitud.

6. La escuela cristiana de Alejandría. — Una especulación racional basada en los dogmas del Cristianismo aparece por primera vez en Alejandría, a fines del siglo II, en la escuela fundada por SAN PANTENO, cuyo representante principal es TITO FLAVIO CLEMENTE, su discípulo.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA se ha esforzado, en efecto, en promover el florecimiento de una cultura cristiana. Para ello, inspirándose en modelos estoicos, ha trazado el tipo del sabio que, además de creer, sabe razonar su fe; este sabio cristiano es al creyente sencillo lo que el adulto es al niño. CLEMENTE, siguiendo a FILÓN, ha descrito las etapas de su formación, que se reducen a tres: una iniciación humanística y científica dada en el sistema de las artes liberales, una propedéutica a la fe representada por la filosofía, y una ilustración racional del dogma que constituye la verdadera sabiduría. El acierto de esta concepción se evidencia en el hecho de que las ciencias profanas y la filosofía clásica son aprovechadas a título de estadios previos del ciclo pedagógico cristiano, en cuya cúspide figura la teología.

Siguiendo las orientaciones de CLEMENTE, su discípulo ORÍGENES ha realizado el primer esbozo de una teología cristiana, para el que ha utilizado en gran parte doctrinas neoplatónicas. En especial, se ha apropiado la doctrina de PLOTINO sobre la trascendencia de Dios y la doctrina filoniana del Verbo. Pero, olvidando el criterio de su maestro de subordinar siempre la especulación a la fe, ha incurrido en opiniones heréticas acerca de la Trinidad y de la preexistencia del alma que no son, por tanto, imputables a la escuela.

7. Auge del neoplatonismo; el Pseudo-Dionisio Areopagita. — A partir de CLEMENTE y ORÍGENES, la cultura y la filosofía clásicas se infiltran en la mentalidad cristiana a través de los Padres de la Iglesia griega y oriental, cuyos escritos acusan una perfección formal y una madurez ideológica no alcanzadas hasta entonces. La teología cristiana es elaborada por una serie de eminentes personalidades, entre las cuales destacan los Padres de la escuela de Cesarea. En general, estos

pensadores se han inspirado en la ideología del neoplatonismo.

El momento culminante de la influencia neoplatónica viene representado por «el falso DIONISIO AREOPAGITA». Llámase así al desconocido autor de cuatro escritos sobre la teología mística, los nombres divinos, la jerarquía celeste y la jerarquía eclesiástica, además de unas cartas, divulgados a fines del siglo V en la Iglesia griega a nombre de SAN DIONISIO, el filósofo ateniense que oyó en el Areópago la predicación de San Pablo y se convirtió a la fe cristiana. Nadie dudó en la época patrística, ni aun en toda la Edad Media, de la antigüedad y autorizada procedencia de tales escritos, cuya lectura influyó considerablemente en la teología posterior y, sobre todo, en la mística medieval. Sin embargo, en el Renacimiento se demostró el carácter apócrifo de los mismos.

La especulación del PSEUDO-DIONISIO se caracteriza por un exaltado neoplatonismo. Su idea central es la *trascendencia de la divinidad,* a la que considera sobrenatural, sobreespiritual, sobreesencial, etc. Por lo mismo, el PSEUDO-DIONISIO desarrolla una *teología negativa* consistente en negar de Dios cualesquiera perfecciones de los seres creados, para señalar así el abismo existente entre uno y otros. Este proceder culmina en una *teología mística.* Dios mora en alturas inaccesibles al espíritu humano; para llegar hasta él, no sólo hay que renunciar a cualesquiera conceptos fabricados por la razón, sino también a la contemplación intelectual. Tan sólo el cese de toda forma de actividad espiritual — la «noche obscura del alma», en frase de SAN JUAN DE LA CRUZ — predispone a la inefable unión con Dios mediante el éxtasis por modo misterioso y secreto. El PSEUDO-DIONISIO *describe ya las tres clásicas vías de la experiencia mística,* a saber: la *purgativa,* o de purificación moral; la *iluminativa,* o de pasiva recepción de las apariciones divinas en el alma, y la *unitiva,* o de amorosa compenetración del alma con Dios hasta la plena identificación.

Sin embargo, la razón humana puede intentar con sus débiles fuerzas el ascenso a la divinidad por la vía de las criaturas. Dios ha originado el mundo por un desbordamiento de

su vitalidad; y cada ser creado, espiritual o corpóreo, es huella y símbolo divino. Esta doctrina abre el camino a una *teología simbólica,* que consiste en atribuir impropiamente a Dios ciertos nombres forjados para expresar las perfecciones que resplandecen en las criaturas o para negar sus imperfecciones; así decimos de Dios, con manifiesta impropiedad, que es Luz, Vida, Inteligencia, etc., o también que es Inmaterial, Inespacial, Intemporal, etc. Tal es la doctrina pseudo-dionisiana de los nombres divinos.

También el PSEUDO-DIONISIO ha sistematizado la *doctrina de los espíritus puros o angélicos,* en forma que ha quedado modélica para el pensamiento cristiano posterior. Distingue tres órdenes en la jerarquía, con tres grados en cada orden, constituyendo en conjunto nueve grupos de seres celestes, de cada uno de los cuales precisa el nombre y las actividades características. No logró tanto éxito su sistematización de los varios grados de la jerarquía eclesiástica.

8. Decadencia de la Patrística greco-oriental; San Juan Damasceno. — La especulación patrística de los siglos VI al VIII se resiente de una cierta fatiga, que se traduce en pérdida de originalidad. Las tareas de erudición y de elaboración sistemática prevalecen en ella sobre la creación doctrinal. Sigue todavía la asimilación de materiales procedentes de los sistemas neoplatónicos; pero las influencias aristotélicas se acusan cada vez con mayor relieve.

El representante más caracterizado de esta literatura patrística tardía es SAN JUAN DAMASCENO, quien renuncia explícitamente a la originalidad. A su modo de ver, *la especulación sobre los dogmas cristianos ha llegado ya a feliz término* y sólo falta compilar las doctrinas de los Santos Padres anteriores, sistematizándolas con arreglo a un orden; para esta tarea puramente formal, la lógica y la ontología aristotélicas prestan una preciosa ayuda. Con una exposición de las mismas inaugura SAN JUAN DAMASCENO su *Fuente de la Sabiduría,* la obra que ha servido de modelo a toda la literatura teológica posterior. Incluso en Occidente, donde fué traducida parcialmente al latín en 1151 por instigación del Papa Eugenio III, constituye el antecedente inmediato de las *Summas* medievales.

III

9. La Patrística occidental; los apologetas latinos. — Con bastante retraso respecto de la Patrística greco-oriental, y sin el vigor de ésta, nace también en Occidente la literatura patrística latina a lo largo del siglo II. Su primer contacto con la filosofía ocurre asimismo en la Apologética, la cual adopta por obra de su máximo representante una actitud de franca hostilidad. TERTULIANO abomina de la filosofía clásica que, al al infiltrarse en las creencias, ha sembrado de herejías la comunidad cristiana. Ante Dios, el saber profano es insensatez. Jerusalén es la antítesis de Atenas, la Iglesia es el reverso de la Academia. En un alarde de desprecio a la razón, lanza su frase: *credo quia absurdum.* Sin embargo, TERTULIANO estaba muy influído por la filosofía clásica, concretamente por la estoica, de la cual aprovecha bastantes de sus ideas acerca del cosmos y, sobre todo, las relativas al alma, hasta el extremo de propender al materialismo.

No todos los apologetas latinos siguieron la senda de TERTULIANO. Por el mismo tiempo MINUCIO FÉLIX, en su obra *Octavius,* combate el politeísmo por contrario a la razón y a la moral; pero reconoce que la filosofía clásica ha demostrado la unidad de Dios y ha alumbrado muchas otras ideas que coinciden con la revelación de Cristo. El más culto de los apologetas latinos ha sido LACTANCIO, cuya elegancia de forma y pureza de estilo se aproximan a las de CICERÓN. LACTANCIO repudia la religión politeísta y la filosofía clásica por falsas y anacrónicas; pero afirma que la auténtica sabiduría, contenida en la doctrina revelada por Cristo, ha recogido los elementos de verdad existentes en aquéllas.

10. Los Padres de Occidente del siglo IV. — A remolque de los Padres de la Iglesia griega, también los Padres de la Iglesia latina han aceptado la especulación religiosa sin desdeñar el empleo de las formas literarias y de las ideas filosóficas del clasicismo. El más notable entre ellos ha sido el

obispo de Milán, SAN AMBROSIO, tan entusiasta de CICERÓN que no sólo le ha imitado como modelo de elocuencia, sino además como maestro de filosofía, adoptando para su tratado ético *De officiis ministrorum* el mismo plan y un crecido número de ideas desarrolladas por CICERÓN en su libro *De officiis.* SAN AMBROSIO introduce en la ética del cristianismo la concepción estoico-ciceroniana de la felicidad y de la virtud, con la única salvedad de afirmar que un estado enteramente feliz sólo se consigue en la vida ultraterrena con la posesión de Dios.

En general, la cultura de la Iglesia latina en el siglo IV se mantiene en un nivel inferior al de la Iglesia griega. En compensación, le cabe el mérito de haber conquistado para el Cristianismo su pensador más genial, que es SAN AGUSTÍN.

CAPÍTULO NOVENO

LA FILOSOFÍA DE SAN AGUSTÍN

SUMARIO

Para completar el estudio de la Patrística, se dedica un capítulo entero a la filosofía de San Agustín.

I. Precede una noticia de su vida y de su producción literaria y una caracterización general de su filosofía.

1. La vida de San Agustín muestra el tránsito del espíritu antiguo a la nueva fe religiosa. Educado en el paganismo e insatisfecho de su profesión de maestro de retórica, se echa primero en brazos del maniqueísmo, se vuelve luego escéptico y acaba por convertirse al espiritualismo neoplatónico y por recibir el bautismo de manos de San Ambrosio. Al servicio de la religión cristiana, abraza el estado sacerdotal y muere siendo obispo de Hipona.

2. La producción literaria de San Agustín es muy extensa. Perdidos sus primeros escritos que compuso durante las etapas maniquea y escéptica, tan sólo las obras conservadas de su etapa neoplatónica versan directamente sobre temas filosóficos. Pero también los tratados teológicos, redactados en el último período de su vida, contienen doctrinas filosóficas.

3. La filosofía de San Agustín es un neoplatonismo cristiano que centra su interés en el conocimiento de la realidad espiritual. Dios y el alma son sus temas capitales.

II. Se exponen la epistemología y la metafísica de San Agustín.

4. Desde joven, San Agustín siente la sed de verdad. El escepticismo contradice la aspiración natural del alma humana. Pero, sin salir de ésta, cabe triunfar del escepticismo, apelando a la experiencia

interna como fuente de certezas incontrovertibles. Incluso para dudar, hay que estar cierto de la duda.

5. La exploración del alma revela otras certezas. También son ciertas las verdades primarias que sirven de base a la ciencia, a la vida moral y a la apreciación estética. Estas verdades, de las que el alma es mera depositaria, son eternas y tienen su origen en la mente divina.

6. La existencia de Dios se demuestra por la de las verdades eternas. Pero su ser es propiamente incognoscible, porque todos los conceptos positivos le son inaplicables. Sólo, valiéndose de las criaturas como huellas y del alma como imagen, cabe rastrear la Trinidad y la unidad divinas. Dios es espíritu y, por tanto, actividad que se despliega en la intimidad de su ser y a la vez se vierte al exterior.

7. La actividad extrínseca de Dios es la creación del mundo en el tiempo. Además de crearlo, Dios conserva al mundo constantemente en su ser. Cada criatura, incluso los espíritus finitos, constan de un principio activo y otro pasivo; hay, pues, una materia extensa y otra espiritual. Dios contiene las razones del desarrollo de todas las cosas en un plan de conjunto, que es la ley eterna. Sin embargo, en el mundo existe el mal, no como una realidad, sino como un defecto inherente a la limitación del ser creado.

III. Ultimamente, se exponen la psicología, la ética y la filosofía de la historia de San Agustín.

8. Para San Agustín, el alma tiene su origen en Dios; pero no preexiste, sino que, al instante de ser creada, se une al cuerpo. Actúa en él por sus potencias de memoria, entendimiento y voluntad. Tres son los objetos de su conocimiento: la realidad material, aprehendida a través de los sentidos; su propio ser, presente a la contemplación interior; y la realidad inteligible, entrevista merced a una luz espiritual que Dios difunde. La voluntad ejerce la primacía sobre las demás potencias.

9. La voluntad preside a la vida moral. La rectitud de nuestros actos proviene de su intención, y a su vez la bondad de ésta radica en la conformidad de nuestro querer con la ley divina. Dios no es autor ni coautor del pecado; el hombre lo comete en abuso de su libertad y resistiendo a la gracia divina. El fin supremo del hombre está en la contemplación y el amor de Dios.

10. San Agustín ha sido el primero en concebir el desarrollo de la humanidad como un proceso unitario; de esta consideración ha nacido la historia universal. Para entender el sentido de ese desarrollo, precisa admitir una acción divina providencial. El fin de la historia humana es el advenimiento del reino de Dios; y la institución encargada de realizarlo es la Iglesia católica, por cuyo medio se instaura

la Ciudad de Dios o comunidad espiritual de las almas en la fe y en el amor de caridad.

11. La significación histórica de San Agustín estriba en haber acertado a recoger la herencia intelectual del paganismo para traspasarla a la Edad Media, una vez cristianizada.

I

1. Vida de San Agustín. — La conversión de Aurelio Agustín es el resultado de un largo peregrinaje espiritual, que refleja la disolución de la cultura antigua y el prestigio creciente de la nueva fe religiosa. Hijo de padre pagano y madre cristiana, nació en Tagaste (Numidia, en el norte de Africa) el año 354. El padre cuidó de su educación, que empezó en Tagaste y en Madaura, para perfeccionarla más tarde en la escuela de retórica de Cartago. Llevaba, como los demás jóvenes de su edad, una vida desarreglada ajena a toda clase de preocupaciones, cuando la lectura del *Hortensius* de Cicerón le condujo a plantearse con crudeza el problema de la verdad y el problema del mal. Profesó entonces el *maniqueísmo*, en cuya doctrina le pareció hallar una explicación a las dos tendencias, buena y mala, que luchaban en su vida. Por esta época se dedicó a la enseñanza de la retórica en Tagaste y en Cartago. Como que esta actividad puramente formal no colmaba las ambiciones de su espíritu, se entregó al cultivo de las matemáticas, de la cosmología y de la astronomía. Pronto descubrió la falsedad de las concepciones maniqueas y cayó entonces en el *escepticismo* por el recuerdo de las lecturas de su primera juventud, en especial de Cicerón, quien, como se ha dicho, estuvo imbuído de las ideas de la Academia media.

El viaje a Roma en el año 383, para ejercer allí el magisterio de la retórica, imprimió un nuevo rumbo a su vida. En realidad, allí empezó el proceso de su conversión, que fué determinado por dos factores: uno intelectual, aportado por la lectura de las obras de Mario Victorino, y otro específicamente religioso, a saber: el ejemplo y las virtudes de su madre Santa Mónica, coronados con la catequesis de San Ambrosio. El neoplatonismo de Mario Victorino despertó un gran entusiasmo en el joven Agustín, al abrir sus ojos a la contemplación de un mundo espiritual, cuya realidad había ignorado hasta entonces. Este cambio en las ideas preparó el camino al otro cambio más profundo de su vida y costumbres, que culminó en la *conversión religiosa*. La lectura del prólogo al Evangelio de San Juan le conmovió hondamente, al patentizarle la insuficiencia de la filosofía neoplatónica; a sus convicciones racionales sobrepuso entonces la creencia en el Cristo histórico como Dios encarnado. Bautizado por San Am-

BROSIO en Milán, emprendió más tarde el regreso a su país, donde desplegó una prodigiosa actividad literaria al servicio de su nueva confesión. Abrazó el estado sacerdotal y el clero de Hipona le eligió poco después su obispo. Consagró sus últimos años a la organización de su Iglesia, a la lucha contra las herejías y a la exposición doctrinal de la fe. Murió en el año 430, cuando se disponía a acudir a un Concilio.

2. Su producción literaria. — Aunque SAN AGUSTÍN se puso a escribir antes de la conversión, no nos queda ninguna obra de sus etapas maniquea y escéptica. Todos sus escritos conservados, cuyo número es considerable, pertenecen a los dos últimos períodos, de conversión intelectual y religiosa, cuando sus ideas iban tomando ya forma definitiva. Para la filosofía interesan mucho sus escritos de la etapa neoplatónica. Por la extensión, el propósito y el asunto, la producción literaria de SAN AGUSTÍN ofrece una gran variedad; además de documentos autobiográficos, hay cartas, folletos, libros de polémica, pastorales, tratados de exégesis escriturística, exposiciones didácticas, obras filosóficas y teológicas, etc.

Citaremos aquí algunas entre las más importantes. Ante todo, las *Confesiones*, una joya de la literatura universal, donde SAN AGUSTÍN describe en forma autobiográfica la historia íntima de su conversión. De su etapa neoplatónica merecen ser mencionados: el *Contra academicos*, para combatir el escepticismo; el *De beata vita*, para exposición de la doctrina ética; los *Soliloquia*, acerca de la realidad espiritual, y el *De inmortalitate animae*. Aunque las obras compuestas en la última etapa de su vida tratan preferentemente asuntos teológicos, contienen, sin embargo, numerosas doctrinas filosóficas; por su interés en este aspecto traeremos a colación los doce libros *De Trinitate*, los tres *De libero arbitrio*, sus obras polémicas contra los donatistas, los maniqueos y los pelagianos — tres herejías, coetáneas del cristianismo — y, sobre todo, el famoso tratado *De civitate Dei*, que contiene su filosofía de la historia.

3. Orientación general de su filosofía. — SAN AGUSTÍN es el único Padre de la Iglesia a quien cabe atribuir propiamente

un sistema filosófico, madurado en los años en que todavía era pagano, mantenido después en sus líneas generales y aun retocado y perfeccionado a la luz de su nueva fe. Este sistema podría ser calificado de un *neoplatonismo cristiano*, que arranca principalmente de las ideas de PLOTINO — conocidas a través de las divulgaciones de MARIO VICTORINO —, pero las adapta y armoniza con los dogmas de la Iglesia. El momento culminante de esta concepción es la doctrina de la realidad espiritual con sus dos puntos de apoyo en Dios y en el alma humana, tal como lo da a entender su conocida frase: *Deum et animam scire cupio.* El sistema de SAN AGUSTÍN se resume, pues, en una *filosofía del espíritu.*

II

4. La superación del escepticismo. — El punto de partida en la filosofía de SAN AGUSTÍN se halla en la victoria sobre el escepticismo profesado durante la juventud por influencia de CICERÓN. Pronto la renuncia al saber se le reveló como una actitud negativa del espíritu, que le deja insatisfecho. *El espíritu aspira a la verdad* y no descansa hasta encontrarla. La postura escéptica resulta insostenible por antinatural, como que a la postre se destruye a sí misma. «Quien duda, *sabe* que duda», y en este saber posee ya una primera certeza.

A diferencia de la filosofía clásica, en particular de la estoica, que sitúa la fuente de la certeza en la percepción sensible, SAN AGUSTÍN inaugura otro camino. Para él, *la fuente de toda certeza radica en la experiencia interna.* Ninguna forma del conocimiento humano reviste una seguridad comparable a la que nos proporciona la experiencia de nuestros hechos íntimos, el conocimiento de los estados de la propia alma. Según frase suya muy expresiva, *in interiori homine habitat veritas.*

5. Las verdades eternas. — Además de la certeza inherente al conocimiento de la propia alma, poseemos otras certezas de un alcance mucho mayor, que proporcionan una base soli-

dísima a nuestra vida espiritual. La dialéctica, por ejemplo, descansa sobre unos principios inconmovibles, tales como el de contradicción y el de exclusión de tercero. La matemática deriva sus teoremas de unas pocas nociones básicas. Nuestra vida moral está presidida por unas normas a las que tiene necesidad de ajustarse. Juzgamos de la belleza de las cosas según un canon ideal de belleza. De estos principios, nociones, normas y cánones el alma es mera depositaria; a lo sumo llega a descubrirlos, pero es incapaz de engendrarlos. *Las verdades primarias son eternas;* valieron antes de existir yo y seguirán valiendo, incondicionalmente, para todos los seres pensantes en cualquier tiempo y lugar. El espíritu individual las contiene en sus estrechos límites; por lo mismo, las ha recibido de un espíritu superior, que no sólo las abarca en plenitud, sino que las produce originalmente. Este espíritu superior es *Dios, fuente viva y medida suprema de la Verdad, la Belleza y el Bien.*

En esta forma peculiar, bajo la influencia del neoplatonismo, San Agustín incorpora a la filosofía cristiana la doctrina platónica del mundo inteligible. *Las ideas no constituyen un mundo por sí solas, sino que radican en la mente divina.* Interpreta asimismo en sentido cristiano la doctrina de las ideas innatas. El alma humana no contempla las ideas en una existencia anterior, pero tampoco las engendra en su existencia presente; Dios se las infunde en el momento de crearla. Son, pues, contenidos innatos, que la experiencia suscita, pero no origina.

6. La teología. — Sumergiéndose en la propia alma y ascendiendo a través de las verdades eternas depositadas en ella, San Agustín descubre por vía interior la realidad de Dios. Más difícil resulta averiguar su naturaleza y modo de ser, porque por su trascendencia rebasa la capacidad limitada de nuestra mente. Cualesquiera conceptos que logremos forjar, aun los más altos — por ejemplo, las categorías —, aparecen estrechos en su aplicación a Dios. Dios desborda por la plenitud de su ser las categorías: omnipresente y eterno, existe más allá del espacio y del tiempo; simple e inmutable, no admite accidente ni cambio. Incluso la categoría de substancia resulta inadecua-

da para él. *A Dios sólo cabe conocerle, en rigor, mediante conceptos negativos.*

Sin embargo, algún conocimiento positivo, aunque imperfecto, de Dios puede ser intentado a partir de las criaturas. En cada una ha dejado grabada una huella que le recuerda. En el alma del hombre ha impreso, además, su auténtica imagen, que le refleja como si fuese un espejo; así, las tres potencias de memoria, entendimiento y voluntad representan las personas de la Trinidad, y la identidad del alma con sus potencias muestra a lo vivo la unidad de la esencia divina.

Como el alma del hombre, Dios es espíritu. Y el ser del espíritu es actividad. Dios no está en reposo ni mora en la ociosidad, antes bien es soberanamente activo con una vitalidad que desborda de su ser. SAN AGUSTÍN, a este propósito, ha distinguido en Dios una doble vida: *ad intra* y *ad extra.* La vida intradivina se desarrolla con una absoluta necesidad; sus procesiones — las tres Personas divinas, distintas, aunque idénticas en naturaleza —, son eternas. Esta doctrina trinitaria ha ejercido una influencia considerable en la teología cristiana posterior.

7. **Dios y el mundo.** — Al verterse la actividad divina hacia fuera, origina las criaturas; pero Dios obra entonces sin necesidad. *El mundo ha sido creado de la nada, en y con el tiempo, libremente por Dios.* Al corregir en esta forma la doctrina de PLOTINO, SAN AGUSTÍN ha hecho compatible el neoplatonismo con el dogma cristiano, en particular con el relato de la creación en el *Génesis.* Además de crearlo, *Dios sigue conservando al mundo en su ser;* sin esta acción de conservación, que es a manera de una creación continua, el mundo se disolvería espontáneamente en la nada.

Materia y forma son principios reales de todo ser creado, porque todo ser creado está sujeto al cambio. *No sólo los cuerpos, sino además los seres espirituales finitos, están hechos de materia* (doctrina de la doble materia, una corpórea y otra espiritual). Pero, si SAN AGUSTÍN adjudica a las almas creadas un principio pasivo, también pone en los cuerpos un principio

activo. La materia corpórea encierra unos gérmenes de actividad que determinan su desarrollo ulterior. Las *rationes seminales* — pues así son denominados en terminología estoica tales gérmenes — han sido depositadas en la materia por Dios a través de su Verbo, en quien las ideas divinas despliegan una eficacia creadora. Dios ha concebido desde su eternidad el plan del mundo en su total desenvolvimiento y ha querido realizarlo en el conjunto y en los detalles, dotando a cada criatura de tendencias propias; a este plan divino, con arreglo al cual el mundo es gobernado, llama SAN AGUSTÍN *ley eterna.*

¿Cómo explicar entonces la existencia del mal en el mundo? Desde muy joven, este problema atormentó a SAN AGUSTÍN. Reaccionando en su edad madura contra la cosmología maniquea que había profesado anteriormente, llegó a la convicción de que *el mal no es una realidad,* sino un defecto o privación del bien, que proviene de la limitación del ser creado. Ni siquiera el orden y la belleza del Universo son destruídos por la presencia del mal. Dios no introduce el mal en el mundo; simplemente permite su presencia, que todavía realza por contraste la bondad y armonía del conjunto.

III

8. **El alma.** — La otra realidad espiritual — además de la de Dios —, cuyo estudio interesa profundamente a SAN AGUSTÍN, es la del alma humana. También su psicología parte del neoplatonismo, pero lo corrige en sentido cristiano. Rechaza la doctrina de la preexistencia; *el alma ha sido originada simultáneamente con el cuerpo.* Respecto a la forma de originación, SAN AGUSTÍN profesó largo tiempo la opinión generacionista, creyendo que por ella se explicaba mejor el dogma del pecado original; pero, hacia el fin de su vida, retractó este parecer para adoptar el creacionismo. El alma creada halla una morada pasajera en el cuerpo, con el cual se une accidentalmente. Pero su aspiración más honda consiste en deshacerse de él para volver a Dios, de quien procede.

Por su naturaleza espiritual, el alma es inextensa. No ocupa un lugar determinado, sino que es ubicua en el cuerpo. Su presencia se denota por la acción; *el alma es esencialmente activa.* Memoria, entendimiento y voluntad son las tres potencias que canalizan su energía. SAN AGUSTÍN ha estudiado a fondo la actividad del conocimiento. Adjudica al alma humana tres formas del mismo: el conocimiento de la realidad material mediante los órganos de los sentidos que el cuerpo pone a su disposición, el conocimiento de sí misma en acto de contemplación interior, y el de la realidad inteligible. Este culmina en el conocimiento de Dios, al cual el alma asciende por vía mística en siete peldaños o grados. Para la explicación del conocimiento intelectual, SAN AGUSTÍN ha propuesto la teoría del iluminismo, admitiendo que, de una manera semejante a como la luz física hace visibles los objetos materiales, *los seres inteligibles se vuelven accesibles a la mente gracias a una luz espiritual difundida por Dios.* Una innovación capital de la psicología agustiniana estriba en el voluntarismo; SAN AGUSTÍN otorga la *primacía entre las potencias del alma a la voluntad,* a la que proclama motor supremo de todas nuestras energías.

9. La vida moral. — El primado de la voluntad resplandece, sobre todo, en la vida moral. SAN AGUSTÍN abandona, en este punto, el clásico intelectualismo griego: no la razón, sino *la voluntad es la que nos hace pecar o vivir bien.* Una acción humana es buena o mala según la intención que la preside: *la rectitud en la intención consiste en la conformidad de nuestro querer con la ley divina.* Nuestra voluntad puede también discrepar de la ley, porque en nuestro albedrío existe esta posibilidad, y entonces caemos en el pecado. *El mal moral halla su explicación en el abuso que el hombre comete de su libertad.* Dios le dotó de albedrío para que, obrando el bien por iniciativa propia, mereciera la salvación eterna; pero el hombre, debilitado por el pecado original, se deja llevar a menudo de las perversas inclinaciones de su naturaleza caída. Para contrarrestarlas, Dios le ofrece el don sobrenatural de

su gracia, que le atrae suavemente al buen camino, sin forzarle; pero, si el hombre resiste al atractivo de la gracia y se obstina en seguir el camino contrario, entonces peca. Dios no es autor ni coautor del pecado; pero, por su voluntad de que el hombre nazca y permanezca libre, lo tolera.

El fin supremo del hombre no se alcanza en la vida presente, puesto que su felicidad consiste en contemplar y amar eternamente a Dios. *Nosotros hemos sido creados para Dios, y nuestro corazón está insatisfecho hasta descansar en Él.* Por el conocimiento y el amor nos volvemos semejantes a Dios, es decir, nos deificamos.

10. La historia universal. — El desenvolvimiento temporal del mundo halla su culminación en la historia humana, a la que aquél sirve de escenario. San Agustín ha sido el primero en superar las concepciones nacionales de los historiadores antiguos y en concebir la historia como un proceso total y unitario de la humanidad. San Agustín *ha creado la historia universal.* Ha ensayado, además, la primera interpretación filosófica de la historia, atribuyendo la serie de los acontecimientos humanos a la realización de un plan divino. Sin mengua de las libertades individuales, *Dios guía la humanidad hacia la consecución de sus fines.* Esta interpretación ha recibido el nombre de *providencialismo.*

El fin de la humanidad rebasa los fines nacionales de las varias agrupaciones políticas. Según San Agustín, *la historia humana se encamina al advenimiento del reino de Dios* en la tierra. La Iglesia fundada por Cristo es la institución encargada de llevar a la práctica esa finalidad trascendente. La unificación de los pueblos en el Imperio bajo el yugo de la Roma pagana ha preparado el imperio espiritual de la Iglesia, que ha de extender la verdad de Cristo hasta los últimos confines. La Iglesia está destinada a implantar en la tierra la Ciudad de Dios; bajo esta expresión San Agustín entiende la comunidad ideal de los elegidos, esto es, de las almas puras que se compenetran entre sí y se identifican con Dios por la fe y la caridad. A ella se opone la Ciudad del diablo o terrena, consti-

tuída por los malos y los impíos, que substituye a la caridad el egoísmo.

11. Significación histórica de San Agustín. — SAN AGUSTÍN es el filósofo más original del Cristianismo y uno de los más grandes de todos los tiempos. Nacido en la confluencia de dos épocas, ha acertado a recoger la herencia intelectual del paganismo moribundo y traspasarla a la nueva comunidad cristiana sin detrimento de la fe, con lo cual ha prestado un inmenso servicio a la cultura humana. SAN AGUSTÍN *ha orientado el pensamiento filosófico de la Cristiandad durante largos siglos.* En particular, se le puede considerar el padre espiritual de la Edad Media, cuyas dos corrientes principales de pensamiento — la Escolástica y la Mística — se alimentan sin cesar de sus escritos.

CAPÍTULO DÉCIMO

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA ESCOLÁSTICA

SUMARIO

En el presente capítulo se describe la formación de la filosofía escolástica.

I. El capítulo empieza con nociones generales sobre la Escolástica.

1. Escolástica significa la cultura de las escuelas. En la Edad Media toda la cultura es de origen escolar. Hay tres tipos de escuelas: las monacales, las catedrales y las palatinas, a las que se añaden, desde el siglo XIII, las Universidades y las escuelas conventuales. En ellas se enseña la teología y, como preparación, las siete artes liberales. La filosofía no estaba incluída en el ciclo escolar; pero la especulación teológica y el cultivo de la dialéctica originaron una filosofía.

2. La filosofía escolástica presenta tres caracteres inconfundibles: 1.º, es eclesiástica, a saber, hecha por eclesiásticos y sobre asuntos que conciernen a la Iglesia; 2.º, es tradicional, más atenta a conservar el saber que a incrementarlo con nuevas verdades, lo cual explica la importancia concedida a las autoridades, y 3.º, es colectiva, o sea, elaborada en comunidad de trabajo y aunando los esfuerzos de generaciones sucesivas de pensadores.

3. En el desarrollo de la filosofía escolástica se dibujan tres períodos: incipiente o de formación, floreciente o de esplendor y decadente o de disolución. El siglo XIII señala la madurez de la Edad Media y separa los dos períodos extremos.

II. Se exponen los varios momentos de la Escolástica incipiente.

4. La filosofía medieval nace en la escuela palatina de París a raíz de la restauración carolingia. Escoto Eriugena, su primer representante, toma pie de su traducción y comentario de los escritos del Pseudo-Dionisio para lanzarse a una especulación teológica. Su sistema es un panteísmo emanatista, derivado de la filosofía neoplatónica, en que Dios es identificado con la naturaleza y ésta se despliega en cuatro ciclos vitales. De su seno nacen y a su seno vuelven todas las cosas. La filosofía de Escoto fué condenada por herética.

5. De la enseñanza dialéctica en las escuelas surgió el problema de los universales con ocasión del comentario a unos textos de Porfirio y Boecio. Los dialécticos se dividieron en realistas y nominalistas, según que afirmasen la realidad extramental de los géneros y las especies o redujesen unos y otros a puros nombres. Guillermo de Champeaux y Roscelín capitanearon los dos bandos.

6. San Anselmo renovó, al cabo de dos siglos, la especulación teológica iniciada por Escoto, pero dentro de la ortodoxia. Aceptó de antemano las verdades reveladas para especular sobre ellas y llegar a su comprensión racional. Subordinó, pues, la filosofía a la teología, incluyéndola en su ámbito. Su doctrina más famosa es la demostración de la realidad de Dios por la sola existencia de su idea en la mente, a la que se ha dado el nombre de «argumento ontológico».

7. Abelardo continuó la especulación dialéctica, inaugurando las soluciones conciliatorias entre el nominalismo y el realismo. Admitió que hay, no sólo nombres, sino también conceptos universales fundados en la realidad. A él se debe la creación del método escolástico que enseña a resolver la oposición entre autoridades aparentemente contrarias, con ventaja para la libertad de especulación. Propugnó la autonomía del saber filosófico.

III. Para final, se exponen dos direcciones más de la escolástica incipiente que no derivan de la teología ni de la dialéctica.

8. En contraste con las direcciones descritas, floreció en el siglo XII una mística consistente en la contemplación piadosa y afectiva de los misterios divinos. San Bernardo fué su principal representante. Los monjes de San Víctor, sobre todo Hugo y Ricardo, incorporaron la mística al sistema del saber medieval y la consideraron como su coronamiento. De acuerdo con esta tendencia, prosiguieron la especulación teológica, para la que se inspiraron en San Agustín.

9 La escuela de Chartres cultivó el saber profano, en especial las humanidades y las disciplinas del *quadrivium*. Interesada en el conocimiento de la naturaleza, dió comienzo a la especulación cosmológica y antropológica de la Edad Media. Pero se desvió hacia la alquimia, la astrología y las ciencias ocultas.

I

1. Noción de la Escolástica. — A la filosofía cristiana de la Edad Media se la acostumbra a designar con el nombre de «Escolástica». Literalmente, *Escolástica significa la cultura de las escuelas,* es decir, nacida o incubada en ellas; la casi totalidad de la cultura en los siglos medievales tiene, efectivamente, su foco y su escenario en el ámbito escolar. Estas escuelas fueron fundadas en los albores de la Edad Media para la formación del clero, único sector de la sociedad que en el hundimiento general de la organización antigua mantuvo un nivel mínimo de cultura. Hasta el siglo XII las hubo de tres clases: *monacales,* en los cenobios benedictinos, con arreglo al patrón inaugurado por el monje romano CASIODORO; *catedrales,* en la iglesia principal de cada diócesis, al estilo implantado por SAN ISIDORO en Sevilla; y *palatinas,* establecidas en los palacios de los reyes y en el del Papa a imitación de Carlomagno, quien fundó la primera en París. Desde el siglo XIII existieron, además, las Universidades y las escuelas conventuales, fundadas estas últimas en las comunidades de las nuevas Ordenes mendicantes.

El contenido de la enseñanza en las escuelas medievales estaba integrado por las artes liberales y la teología. Esta era materia obligada en todas. En cuanto a las siete artes, el ciclo completo se cursaba únicamente en los centros concurridos por numerosos escolares y dotados de buenos maestros; la mayoría se limitaban a las tres materias del *trivium* — gramática, retórica y dialéctica — y omitían el estudio del *quadrivium,* constituído por la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. En la Edad Media, *la cultura teológica y la formación humanística preponderan sobre la cultura científica.* La filosofía no fué incluída en el cuadro de las enseñanzas medievales; pero la afición creciente a la dialéctica y el ahondamiento en el estudio de la teología condujo a los pensadores más notables al planteamiento de problemas filosóficos. *La filosofía medieval se originó, en buena parte, de la especulación*

teológica y del cultivo de la dialéctica. Este origen explica la vinculación constante de la filosofía escolástica a la teología, de la cual resulta difícil a las veces deslindarla.

2. Caracteres de la filosofía escolástica. — La filosofía elaborada en las escuelas de la Edad Media presenta unos caracteres inconfundibles:

1.° Es, ante todo, *eclesiástica,* no sólo por ser sus autores los eclesiásticos, monjes o clérigos seculares, únicos concurrentes a las escuelas, sino además por su asunto, toda vez que la especulación filosófica, surgida como un anexo de la teología, cifró constantemente su objetivo en la defensa o en la consolidación de las verdades reveladas, de las que la Iglesia es depositaria.

2.° Es *tradicional,* porque al hallazgo de nuevas verdades antepuso siempre la misión de heredar, guardar y transmitir el caudad de conocimientos acumulado por las generaciones anteriores. La originalidad fué sacrificada en todo momento a la tradición. De aquí la *extraordinaria importancia concedida a las autoridades,* es decir, a las alegaciones de doctrinas y sentencias tomadas de la Escritura, de los Santos Padres y de los filósofos clásicos. Hasta el siglo XII, la máxima autoridad en filosofía fué SAN AGUSTÍN; en el siglo XIII, ARISTÓTELES adquirió la hegemonía y la mantuvo hasta el fin de la Edad Media.

3.° Es, en fin, *colectiva,* es decir, obtenida por acumulación lenta y gradual de esfuerzos de muchos pensadores que insisten en plantearse los mismos temas, y a veces en proponer las mismas soluciones, con arreglo a moldes escolares preestablecidos. En la Edad Media las escuelas filosóficas no nacen, como en la Antigüedad, por iniciativa de personalidades geniales que ambicionan perpetuar sus propias concepciones; ni se da tampoco el fenómeno, característico de la filosofía moderna, del pensador solitario que trabaja por su cuenta. Antes bien, *los grandes filósofos medievales surgen en el seno de las escuelas* y cumplen la misión de ahondar y ensanchar en nuevas

síntesis las doctrinas compartidas y profesadas por amplios núcleos de personas cultas.

3. Desarrollo de la filosofía escolástica. — Tres períodos se dibujan claramente en el desenvolvimiento histórico de la filosofía escolástica, a saber: 1.°, el *período incipiente o de formación*, que abarca desde sus primeras manifestaciones en el siglo IX hasta el siglo XII; 2.° el *período de madurez o de esplendor*, correspondiente al siglo XIII y primer tercio del siglo XIV, en que viven los más profundos pensadores de la Edad Media; y 3.°, el *período decadente o de disolución*, que se inicia en el tercer decenio del siglo XIV y se continúa hasta la aparición del Renacimiento.

II

4. El renacimiento carolingio; Escoto Eriugena. — La restauración del Imperio por Carlomagno provocó el primer renacimiento cultural del Occidente en la Edad Media. Fueron abiertas numerosas escuelas y, para regentar las principales, fueron llamados maestros extranjeros; el más famoso de éstos fué el monje ALCUÍNO, de York, a quien Carlomagno encomendó la dirección de la escuela instalada en su propio palacio. Así se creó un ambiente propicio al florecimiento de la especulación original, cuyas primeras muestras aparecen en el reinado de su nieto Carlos *el Calvo* por obra del primer ESCOTO.

JUAN ESCOTO ERIUGENA era un irlandés que había recibido una excelente educación en las escuelas de su país, las más prósperas en estos siglos. Conocía a la perfección el idioma griego y estaba empapado en la cultura patrística. Hacia el año 847 fué llamado a la corte francesa para profesar en la escuela palatina y, una vez en París, recibió el real encargo de verter al latín las obras del PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, que el emperador bizantino Miguel Balbo había regalado a Luis *el Piadoso;* además de traducirlas, las comentó. *Con la traducción y el comentario de los escritos del falso Areopagita renace la especulación teológico-filosófica en Occidente.* Esta fué desarrollada por JUAN ES-

COTO en una serie de comentarios, poemas y obras originales, de las cuales la más importante es la titulada *De divisione naturae.*

JUAN ESCOTO ha sido el primer pensador medieval que ha desplegado por propia iniciativa una especulación sobre la fe; *su filosofía se identifica cabalmente con su especulación religiosa.* Pero, por sobreponer la razón a la fe, cayó en la herejía. Su sistema doctrinal consiste en una versión peculiar del neoplatonismo, que podríamos calificar de *panteísmo emanatista.* Identifica a Dios con la Naturaleza o conjunto de las cosas existentes, a las que considera creadas de la propia substancia divina. Pone en la Naturaleza un interno dinamismo, que la hace desplegarse en ciclos vitales; por una parte las cosas se originan de Dios; por otra, vuelven a Él. En el desenvolvimiento total de la Naturaleza distingue cuatro etapas: *a*) la naturaleza increada y creadora, que es Dios; *b*) la naturaleza creada y creadora, a la que identifica con el mundo de las ideas inteligibles; *c*) la naturaleza creada y no creadora, integrada por el mundo de las cosas sensibles, y *d*) la naturaleza ni creada ni creadora, a saber, el Logos divino, por mediación del cual los seres creados vuelven a Dios, su primer origen. Las cosas creadas son, por lo mismo, puras manifestaciones de Dios *(teofanías).*

5. La cuestión de los universales; realistas y nominalistas. — La especulación de JUAN ESCOTO fué el fruto prematuro de una mente genial; caída de momento en el vacío, no halló inmediata continuación. Antes bien, el nuevo impulso a la filosofía provino del lado de la dialéctica. La enseñanza de ésta en los siglos X y XI consistía en el aprendizaje de obras didácticas, que pronto fué incrementado con la lectura y el comentario a algunos textos clásicos llegados a conocimiento de los medievales; entre éstos figuraban los dos primeros libros del *Organon* aristotélico y la *Isagoge* de PORFIRIO en la versión latina de BOECIO, junto con los comentarios de este autor. En la glosa a estos textos tuvo su origen el problema de los universales, de lenta y obscura gestación en la Escolás-

tica incipiente. PORFIRIO, en su *Isagoge*, había dejado formuladas tres preguntas a propósito de los universales: 1.ª, si los géneros y las especies (y los demás universales) poseen existencia substantiva o consisten en puros pensamientos; 2.ª, si, caso de existir substancialmente, son realidades corpóreas o incorpóreas, y 3.ª, si se dan por separado de los objetos sensibles o bien involucrados en y con los objetos sensibles. Por lo espinoso de estas tres cuestiones, PORFIRIO había renunciado a tratarlas en su obra, que era una mera introducción a la lógica. Por su parte, BOECIO, en el comentario a las *Categorías*, había soslayado la cuestión sin pronunciarse acerca de si los universales son auténticas realidades *(res)* o simples nombres *(voces)*.

La glosa a estos textos de PORFIRIO y BOECIO en el seno de las escuelas dividió a los medievales en los dos grupos de realistas y nominalistas, entre los cuales fué mantenida una viva polémica. El realismo, cuyo defensor más acérrimo fué GUILLERMO DE CHAMPEAUX, afirmaba la realidad de los géneros y las especies a remolque de la tradición neoplatónica. En cambio, para el nominalismo, cuyo máximo representante fué ROSCELÍN DE COMPIÈGNE, los universales no existen en parte alguna y se reducen a meros *flatus vocis;* al parecer, apoyaba esta opinión en algunas consideraciones sobre la génesis psicológica de nuestros conceptos.

En la polémica se debatía más que una simple cuestión de lógica. Inconscientemente, los dos bandos revivían posiciones antitéticas que habían hallado su expresión en la filosofía clásica; piénsese, por ejemplo, en el contraste de la doctrina de las Ideas de PLATÓN con la doctrina de las substancias primeras de ARISTÓTELES o, aun mejor, con el individualismo ontológico de los estoicos. Pero, a falta de una metafísica, la oposición se polarizó ahora en la teología; pues, mientras el nominalismo tropezó con dificultades insolubles para armonizar sus tesis con la explicación del misterio de la Trinidad, el realismo se vió obligado a ejecutar malabarismos ideológicos para no incurrir en el panteísmo.

6. San Anselmo de Canterbury. — Tras un lapso de dos siglos, la especulación teológica renació en Occidente con ca-

rácter definitivo. Fué su nuevo promotor SAN ANSELMO (1033-1109), nacido en Aosta (Piamonte), monje y abad en Bec (Normandía) y, últimamente, arzobispo de Canterbury. SAN ANSELMO *renueva la especulación teológica siguiendo las huellas de* SAN AGUSTÍN. En una actitud netamente ortodoxa, parte de las verdades de fe para razonar sobre ellas con el propósito de obtener su demostración por «razones necesarias», en el bien entendido de que este saber construído racionalmente ha de coincidir con las enseñanzas de la Revelación. Así, a diferencia de JUAN ESCOTO, la especulación anselmiana ensancha los horizontes de la fe sin alterarla en lo más mínimo. Ha sido expresada esta actitud de SAN ANSELMO en la célebre fórmula: *credo ut intelligam* (es decir, «creo para poder comprender»), la cual implica el *restablecimiento de la filosofía* dentro de un ámbito limitado — el de las verdades reveladas — y con una finalidad subordinada a la de la teología, de la cual se constituye en disciplina auxiliar.

La tarea filosófica más ardua acometida por SAN ANSELMO consistió en su tentativa de demostrar que, *si la mente humana concibe la idea de Dios, Dios debe existir;* a esta prueba, que ya expusimos en la ONTOLOGÍA, se la conoce en la historia con el nombre de *argumento ontológico.* Aunque nadie logró expugnarla eficazmente en su tiempo, suscitó en seguida una viva oposición. Su validez depende del tácito supuesto epistemológico de que la mente humana es incapaz de forjarse conceptos de objetos nunca contemplados. Si posee la idea de Dios sin haberle visto, no la fabricó ella misma, sino que *el propio Dios ha impreso su idea en nuestro espíritu.* El ontologismo de SAN ANSELMO, así como su realismo en la cuestión de los universales, brota de claras fuentes agustinianas.

7. Abelardo. — La especulación dialéctica fué llevada en el siglo XII a gran altura por el clérigo francés PEDRO ABELARDO.

ABELARDO fué una personalidad extraordinaria. A sus lecciones, profesadas en la escuela catedral de Nuestra Señora de París, acudieron millares de oyentes. La originalidad de su pensamiento descansaba sobre una amplia cultura. Conoció ya todas las obras lógicas de ARIS-

TÓTELES, lo cual explica su postura personal en el problema de los universales. Fueron famosos sus amores con Eloísa, que, aunque platónicos, provocaron intervenciones familiares para separar a los amantes e internarlos en sendos claustros. Está publicada una colección de cartas cambiadas entre ellos; pero resulta ser una ficción literaria, escrita posteriormente por el propio ABELARDO para perpetuar el recuerdo de dichos amores.

Superando la unilateralidad y el radicalismo de las posiciones anteriores, ABELARDO *inaugura las soluciones conciliatorias entre el nominalismo y el realismo* en la cuestión de los universales. Discípulo de ROSCELÍN, suaviza la opinión de su maestro en el sentido de reconocer la universalidad no sólo a las palabras *(voces)*, sino además a los conceptos; esta doctrina ha recibido el nombre de *conceptualismo*. Pero ABELARDO concede a los realistas que, para forjar sus conceptos, la mente humana ha de hallar un fundamento en las cosas. Esta posición tan matizada ha sido seguida, con variantes, por toda la Escolástica posterior.

Tanto como en la filosofía, ABELARDO ha influído en la teología por su *creación del método escolástico*. Como ya se indicó, el saber medieval en sus varias formas estaba basado en la alegación de autoridades; pero una larga práctica había puesto en evidencia que las citas tomadas de los textos clásicos, patrísticos y escriturísticos no coinciden. La divergencia doctrinal de las varias escuelas en pugna a la sazón se respaldaba en la discrepancia de las autoridades alegadas. ABELARDO, profundamente convencido de que la verdad es una sola, sienta el pricipio de que *la oposición entre las autoridades es sólo aparente*. En consecuencia, asigna al teólogo y al filósofo la misión de conciliar las autoridades contrapuestas a propósito de una cuestión, empezando por establecer dos listas de ellas, las favorables y las contrarias a una tesis (procedimiento del *sic et non*, del sí y del no) razonando a continuación dicha tesis y acabando por una interpretación de las autoridades adversas a la misma al objeto de conciliarlas con las favorables. Este método, que salvaguarda a un tiempo la fidelidad a la tradición y la libertad especulativa, logró un éxito rotundo

que le convirtió en el método general del saber escolástico a lo largo de la Edad Media.

El amor al término medio y la pasión intelectual, que caracterizan a ABELARDO, suscitan el recuerdo de ARISTÓTELES. En verdad, ABELARDO es un peón avanzado del aristotelismo medieval, como se desprende también de su intento de delimitar un campo de verdades propio de la filosofía y establecer un sistema racional de la ética.

III

8. La mística de San Bernardo y de los Victorinos. — El auge de la especulación racional pareció una novedad peligrosa a ciertos espíritus tradicionalistas, que veían la perfección de la vida cristiana en la íntima degustación de las verdades de fe y en la práctica de la caridad, más que en los esplendores del saber teológico y de la habilidad dialéctica. En estos medios fué levantada una campaña de escándalo contra las nuevas corrientes, y fué lanzada contra los dos dialécticos — ABELARDO y GILBERTO DE LA PORRÉE — y los dos teólogos — PEDRO DE POITIERS y PEDRO LOMBARDO — más afamados del siglo la acusación de ser «los cuatro laberintos de Francia». Al margen de tales retorcimientos intelectuales floreció en el siglo XII, especialmente en los cenobios benedictinos, *una mística consistente en la contemplación piadosa y afectiva de los misterios divinos*. El abad de Claraval, SAN BERNARDO, polarizó esta corriente en su persona y en sus escritos, que sirvieron de pasto espiritual a muchas almas sencillas; por lo cual se le ha llamado el *padre de la mística medieval*. Por sus magníficas descripciones de los actos y estados del conocimiento, de los afectos y otras experiencias íntimas, la literatura de los autores místicos contribuyó a despertar el interés por la psicología, que fué cultivada a partir de esta época.

Ajena a todo extremismo, la escuela de San Víctor, entonces en las afueras de París, *incorporó la mística al acervo del saber*. HUGO y RICARDO fueron sus figuras sobresalientes. HUGO

DE SAN VÍCTOR esboza, en su *Didascalion,* la primera gran síntesis del saber medieval, a base de integrar sus varios elementos en un vasto sistema en el que la contemplación mística no sólo se vuelve compatible con el cultivo de las ciencias profanas y de la especulación teológica, sino que constituye su coronamiento. Es significativa su metáfora de los tres ojos: el carnal *(oculus carnis),* por el que conocemos las cosas sensibles; el racional *(oculus rationis),* por el que el alma se descubre a sí misma, junto con las realidades espirituales; y el de la contemplación *(oculus contemplationis),* por el que contemplamos a Dios y las verdades divinas. El parentesco de esta concepción con la de SAN AGUSTÍN salta a la vista; de hecho, *los Victorinos han proseguido con ardor la especulación teológica de San Agustín y San Anselmo.* Se distinguió mucho en este sentido RICARDO DE SAN VÍCTOR, quien insistió en la especulación sobre la Trinidad y en la búsqueda de las «razones necesarias» para probar la existencia de Dios y las demás verdades reveladas. Por otro lado, RICARDO ha desenvuelto una interesante doctrina del conocimiento basada en la distinción de las tres facultades de imaginación, razón e inteligencia, como preámbulo a la descripción del conocimiento místico, y una escala de los grados a través de los que el alma recorre el itinerario de la contemplación (en razón de sus objetos), de los cuales enumera hasta seis.

9. La escuela de Chartres. — En el variado panorama intelectual del siglo XII, también el saber profano halló, junto a las ciencias sagradas, un intenso cultivo, que fué estimulado sin cesar por la escuela de Chartres. En ella *florecieron los estudios del quadrivium y las humanidades.* No sólo fué promovido el conocimiento directo — gramatical y retórico — de la literatura clásica, sino que fué además cultivada la filosofía, especialmente la filosofía de la naturaleza. Un texto fragmentario del *Timeo* de PLATÓN, los escritos de BOECIO sobre aritmética y música y las obras médicas de HIPÓCRATES y GALENO fueron leídas y comentadas con avidez en esta escuela, adonde llegaron muy pronto las obras científicas traducidas del

árabe en España. A título de corolario de estas actividades, la escuela de Chartres *dió comienzo a la especulación cosmológica, antropológica y naturalística* de la Edad Media.

Adviértase que el nuevo despertar de la ciencia natural en Occidente ha tenido lugar bajo la influencia del neoplatonismo y sin el correctivo de la observación empírica, de lo cual se ha originado el desenfreno en la especulación. Los adherentes de esta escuela *propenden a la alquimia, a la astrología y demás artes ocultas.* En su seno germinó el profetismo escatológico (es decir, la anticipación profética del porvenir del mundo y de la Humanidad hasta el fin de los siglos) del abad calabrés JOAQUÍN DE FLORE.

Los representantes de esta escuela son muy numerosos. En la primera mitad del siglo, actuaron en ella el inglés ADELARDO DE BATH y los franceses BERNARDO y THIERRY DE CHARTRES, y, desde mediados de siglo, el inglés JUAN DE SALISBURY y ALAIN DE L'ILE *(Alanus ab Insulis).*

CAPÍTULO ONCEAVO

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XIII

SUMARIO

En este capítulo se describe la transformación que originó la madurez de la Escolástica.

I. Ante todo, se estudia la asimilación del saber clásico-oriental por el Occidente latino.

1. En el siglo XIII, la Escolástica llega a su madurez. Esta fué preparada por la confluencia de tres factores históricos que se examinan a continuación.

2. El más decisivo fué el conocimiento de un caudal importante de la ciencia y de la filosofía griegas por el intermedio de árabes y judíos. Este hecho rompe la incomunicación cultural entre Oriente y Occidente.

3. Los árabes conocieron la cultura griega clásica en Persia y en Siria, cuando establecieron allí su dominación, y se la asimilaron mediante traducciones directas o a través de otras siríacas. A consecuencia de esta asimilación, floreció una cultura musulmana propia de carácter predominantemente científico y filosófico. La corriente principal de la filosofía árabe fué el aristotelismo, iniciado por ALKENDI y continuado por ALFARABI y AVICENA.

4. Extinguida en Oriente a raíz de los ataques de ALGAZEL, la filosofía musulmana reflorece en el califato de Córdoba en el siglo XII. AVEMPACE introduce en España el aristotelismo, IBN TOFAIL lo expone en forma novelesca y AVERROES compone un triple comentario a ARISTÓTELES, el más importante de toda la Edad Media.

5. Los judíos medievales aprendieron la filosofía de los árabes, pero su profunda religiosidad dejó prosperar únicamente las corrientes neoplatónicas y de peripatetismo mitigado. Sus mejores producciones literarias aparecieron en España en los siglos XI y XII. A la corriente neoplatónica pertenecen AVICEBRÓN y JEHUDA HALEVI. El mejor representante del peripatetismo mitigado es MAIMÓNIDES, quien intentó conciliar la filosofía aristotélica con la ortodoxia judaica.

6. La larga permanencia de los árabes en Europa y la diseminación de las comunidades judías motivó que las obras científicas y filosóficas escritas por ellos, y juntamente las de los clásicos griegos que ellos poseían, fueran transmitidas a la Europa cristiana en versiones latinas realizadas principalmente en Sicilia y en España. El núcleo más famoso de traductores lo organizó el arzobispo Raimundo en Toledo, donde fueron vertidas al latín la mayoría de las obras clásicas y orientales que estaban en árabe. También, fuera de España, fueron emprendidas traducciones directas del griego.

II. A continuación, se indican otros dos factores de transformación de la Escolástica.

7. Uno es la fundación de las Universidades, organifiación escolar que substituyó con ventaja las escuelas catedralicias. En ellas los estudios de Artes y de Teología se integraron en Facultades especiales. Los maestros de Artes introdujeron en la Universidad los textos de ARISTÓTELES y las versiones latinas de obras árabes, y contagiaron su entusiasmo por este nuevo saber a la Facultad de Teología.

8. Otro factor fué la participación de las nuevas Ordenes mendicantes en los altos estudios. Dominicos y franciscanos, imitados más tarde por los agustinos y los carmelitas, instauraron escuelas conventuales propias y regentaron cátedras de teología en las Universidades.

III. Para final, se mencionan tres protagonistas de la transformación cultural descrita.

9. El primero es el castellano DOMINGO GONZÁLEZ, pensador original formado entre los grupos de traductores, quien dió a conocer en sus obras metafísicas las ideas neoplatónicas de AVICEBRÓN, en especial la doctrina de la materia universal.

10. El segundo es el lisboeta PEDRO HISPANO, quien inauguró en la Facultad de Artes la literatura de comentarios a los textos aristotélicos, compuso un tratado de psicología calcado sobre el de ARISTÓTELES y compiló la tradición lógica de las escuelas medievales en sus famosas *Súmulas*.

11. El tercero es SAN ALBERTO MAGNO, teólogo que se puso a la cabeza del movimiento aristotelizante de su tiempo. A base de las obras de los autores griegos y orientales recién traducidas del árabe compuso una vasta enciclopedia científico-filosófica, que incluye todos

los ramos del saber y culmina en la teología. Fué el primero en intentar la síntesis de la filosofía aristotélica con la teología tradicional, iniciando en esta senda a su gran discípulo, SANTO TOMÁS DE AQUINO.

I

1. **La madurez de la Escolástica.** — Al alborear del siglo XIII la Escolástica llega a su momento de esplendor, en el que aparecen sus más grandes pensadores y se forman sus sistemas doctrinales más representativos. Esa pujanza fué preparada por la confluencia de varios factores históricos, entre los que destacan singularmente tres: la asimilación de un fondo importante de la filosofía griega y oriental, la fundación de las Universidades y la incorporación de las nuevas Ordenes mendicantes a las tareas de la especulación teológico-filosófica.

2. **La asimilación del saber clásico y oriental.** — Fué éste el hecho cultural más decisivo para la transformación de la Escolástica. Con el hundimiento del mundo antiguo se había producido una solución de continuidad en la tradición filosófica de Occidente. *Ninguna filosofía pagana fué conocida íntegramente en sus propias fuentes por los medievales* hasta fines del siglo XII. Los textos de la filosofía griega clásica eran conservados y leídos en el Imperio bizantino; pero la incomunicación cultural entre Oriente y Occidente durante toda la Edad Media impidió que fuesen conocidos por los pueblos bárbaros cristianizados de Europa. Estos tuvieron que contentarse con una porción exigua de la cultura clásica, incorporada a la literatura patrística latina merced a varias compilaciones de carácter enciclopédico, a unas pocas traducciones y a la vasta producción literaria de SAN AGUSTÍN. Sin embargo, a partir del siglo XII, una parte importante de la ciencia y de la filosofía griegas llegó a conocimiento del Occidente por el intermedio de árabes y judíos.

3. **La filosofía musulmana oriental.** — Cuando en el siglo VI el emperador Justiniano mandó cerrar las escuelas filosóficas, los sabios

griegos expatriados se fijaron en Persia y en Siria. Dos siglos después, los árabes establecieron su dominación en estos países y se asimilaron rápidamente su cultura. Mediante traducciones directas del griego, o a través de otras versiones siríacas, *los árabes conocieron en parte los tesoros originales de la cultura griega clásica,* en especial los tratados científicos de EUCLIDES, ARQUÍMEDES, TOLOMEO, HIPÓCRATES y GALENO, casi todas las obras de ARISTÓTELES y unos pocos textos teológicos de filiación neoplatónica falsamente atribuídos a éste. Avivada por tan poderoso fermento, floreció entre los musulmanes una cultura propia que, gracias a la unidad de religión y de lengua, se difundió por todos los ámbitos de su vasto Imperio; la corte de los Abasidas, en Bagdad, y, más tarde, la de los Omeyas, en Córdoba, fueron sus centros promotores. *Los musulmanes cultivaron con ardor la medicina y demás ciencias particulares y, también, la filosofía;* en cambio, la teología, surgida ante la necesidad de la interpretación del Corán y de su concordancia con la filosofía, no llegó entre ellos a un esplendor comparable al que obtuvo en Occidente.

La corriente principal de la filosofía árabe fué el aristotelismo, fundado en la primera mitad del siglo IX por ALKENDI, quien comentó los escritos lógicos y físicos de ARISTÓTELES y simultaneó el cultivo de la filosofía con el de la astronomía y las matemáticas. En el siglo siguiente, ALFARABI no se limitó ya a la traducción y exégesis de ARISTÓTELES, sino que desplegó una especulación original. A ambos eclipsó AVICENA (siglo XI), espíritu enciclopédico, que escribió principalmente de medicina y filosofía. El sistema doctrinal de los peripatéticos árabes consiste en un aristotelismo rematado en una especulación sobre Dios y las procesiones divinas, de sabor neoplatónico. En general, esta corriente se ha desarrollado al margen de las creencias y de la teología musulmanas, sin apoyarlas ni contradecirlas. A pesar de lo cual fué acusada de impiedad por ALGAZEL († 1111), quien en su *Destrucción de los filósofos* se propuso defender a la religión no sólo frente a las doctrinas de ARISTÓTELES, sino también frente a las de sus intérpretes musulmanes.

4. La filosofía musulmana española. —La campaña religiosa de ALGAZEL dió por resultado la extinción de la filosofía en Oriente; pero ésta halló entonces el terreno propicio entre los árabes españoles, que se distinguían por su tolerancia. *En España tuvo lugar un reflorecimiento de la filosofía musulmana* en el siglo XII. Citaremos a continuación sus principales representantes.

El filósofo zaragozano AVEMPACE difundió el aristotelismo en

los medios españoles con sus tratados lógicos y físicos. Preocupado por el problema del conocimiento, sostuvo que el hombre no ha de esperar su perfección de graciosas iluminaciones místicas, sino que, con el propio esfuerzo, ha de elevarse gradualmente hasta Dios.

IBN TOFAIL, de Guadix, ha planteado un curioso problema en su novela *El filósofo autodidacto.* Su héroe, precursor de Robinsón, crece desde la más tierna infancia en una isla desierta, lejos del comercio de los hombres, abandonado a sus propios recursos. El autor describe las etapas del progreso intelectual de su protagonista, que de la contemplación de los seres naturales asciende a la de las esferas celestes, descubre la unidad del mundo, la naturaleza de nuestra alma y la existencia del Creador, y acaba por realizar la unión con Dios por vía mística. El proceso genético del conocimiento es resuelto, pues, según cánones aristotélicos.

El máximo pensador del aristotelismo árabe es el médico cordobés AVERROES, quien escribió tres series de comentarios, distintos en extensión, a la casi totalidad de las obras de ARISTÓTELES; por esto se le ha conocido en Europa con el nombre de «el Comentarista» *(Commentator).* Abrigó el propósito de restaurar las auténticas doctrinas aristotélicas, depurándolas de sus infiltraciones neoplatónicas. Sin embargo, dió a la doctrina del entendimiento posible y del entendimiento agente un nuevo giro, al separarlos y afirmar del segundo que es único para toda la especie humana (panpsiquismo). En consecuencia, admitió la mortalidad del alma personal y tan sólo reconoció la inmortalidad impersonal o del alma de la especie. Para no entrar en conflicto con la religión, estableció que del Corán caben hasta tres interpretaciones, según la distinta mentalidad de sus seguidores: la del creyente sencillo, la del teólogo y la del filósofo. De las tres la más elevada es la del filósofo, por su capacidad para descubrir la verdad y el saber absolutos.

5. La filosofía judaica. — Las comunidades judías prosperaron entre los árabes, tanto de Oriente como de Occidente,

de los cuales se contagiaron la cultura. *Los árabes han iniciado a los judíos en la filosofía,* hasta el punto de que los filósofos judíos de estos siglos escribieron muchas de sus obras en lengua árabe. Sin embargo, la profunda fe religiosa del pueblo de Israel obligó a que la filosofía quedase siempre subordinada a la creencia. Una doctrina al margen de la religión, al estilo de los peripatéticos árabes, no ha hallado ambiente en la mentalidad judaica. *Unicamente florecieron entre los judíos corrientes neoplatónicas,* propicias a la exaltación religiosa, *y de peripatetismo mitigado* en armonía con el dogma.

Las primeras manifestaciones de la filosofía judaica aparecieron en Oriente a corta distancia de la filosofía musulmana. Pero *la filosofía judaica medieval ha alcanzado su máximo esplendor en España* en los siglos XI y XII. El primer gran pensador entre los judíos españoles es el neoplatónico AVICEBRÓN (Ibn Gabirol), quien ha ejercido entre los teólogos cristianos una considerable influencia por su obra *Fuente de la Vida.* En ella desarrolla una especulación teológico-cosmológica, cuyo mayor interés radica en la doctrina del Verbo y en la de la materia universal. AVICEBRÓN admite la existencia del Verbo como mediador entre Dios y las criaturas; pero, apartándose del intelectualismo griego, *identifica al Verbo con la voluntad divina.* Por otra parte, hace terminar la serie de las procesiones cósmicas en *una materia universal a todo lo creado,* de la cual la materia corpórea y la espiritual serían ya ulteriores concreciones (compárese con la doctrina agustiniana de la doble materia, expuesta en el capítulo IX, núm. 7).

El poeta castellano JEHUDA HALEVI ha compuesto un grandioso himno de la Creación, también de elevada inspiración neoplatónica. Ocupa entre los judíos un lugar parecido al de ALGAZEL entre los árabes; como él, ha defendido con ardiente celo la ortodoxia. Fué muy copiado por los latinos el argumento de su novela teológico-filosófica *El Cuzary,* donde tres sabios pertenecientes, respectivamente, a las confesiones cristiana, musulmana y judía polemizan en formas corteses y con «buenas razones» sobre cuál de las tres religiones es la verdadera.

El más célebre filósofo judío es el cordobés MAIMÓNIDES, cuya *Guía de los descarriados* obtuvo resonancia universal. Apartándose de la tradición filosófica de su raza, MAIMÓNIDES se inclina osadamente al aristotelismo; pero, en su cuidado por evitar la heterodoxia, *armoniza las doctrinas de Aristóteles con las creencias judaicas.* En particular, corrigió a ARISTÓTELES con sus doctrinas de la creación temporal del mundo, del conocimiento divino de los singulares y de la contingencia de las leyes de la naturaleza. SANTO TOMÁS DE AQUINO ha imitado el procedimiento conciliatorio de MAIMÓNIDES, de quien se ha apropiado bastantes doctrinas de detalle.

6. Las versiones latinas de obras clásicas y orientales. — La prolongada permanencia de los árabes en el sur de Europa y la diseminación de las comunidades judías por los ámbitos europeo e islámico dieron ocasión a un fecundo contacto cultural, por el que *las obras científicas y filosóficas de árabes y judíos, y juntamente las de los clásicos griegos que ellos poseían, fueron transmitidas a la Europa cristiana.* Este fenómeno histórico se produjo en los dos países donde la coexistencia de razas y de culturas tomó caracteres de persistencia: Sicilia y, sobre todo, España, y adoptó la forma de versiones hechas al latín, generalmente del árabe, raras veces del hebreo o del griego. Fueron organizados núcleos de traductores, en los que un sabio cristiano, ayudado en la lectura por un sabio musulmán o por un intérprete judío, procedía a redactar la correspondiente versión latina. Tales núcleos disfrutaron del mecenaje de encumbrados personajes cristianos, casi siempre reyes o magnates de la Iglesia; el emperador siciliano Federico II y el español Alfonso X *el Sabio* se distinguieron entre los primeros.

Concretándonos a nuestra patria, la corriente de traducciones, que estaba iniciada ya desde los siglos IX y X, *alcanzó su período áureo en la segunda mitad del siglo* XII, en que no sólo fueron realizadas numerosas versiones en varias ciudades de España, y aun de la zona limítrofe de Francia, sino que al lado de los sabios españoles participaron en ellas otros sa-

bios cristianos venidos expresamente de Inglaterra, Alemania, Francia e Italia. En Tarazona trabajó HUGO DE SANTALLA bajo la protección del obispo Miguel; el inglés ROBERTO DE CHESTER se estableció en Pamplona, de cuya iglesia fué arcediano; RODOLFO DE BRUJAS subscribió traducciones de obras arábigas en Tolosa; PLATÓN DE TÍVOLI residió en Barcelona, beneficiándose de la colaboración que le prestó el polígrafo Abraham bar Hiyya; y el judío converso PEDRO ALFONSO tradujo en Huesca con el apoyo de su padrino de bautismo, el rey Alfonso I de Aragón. Otros traductores menos famosos actuaron en otros lugares.

Pero *las versiones latinas más importantes en número y en calidad fueron realizadas en Toledo bajo el mecenaje del arzobispo Don Raimundo.* Principales colaboradores en la empresa de este arzobispo fueron: el español JUAN DE SEVILLA, el más activo y culto de los traductores; el dálmata HERMANN DE CARINTIA; el inglés ADELARDO DE BATH, y el italiano GERARDO DE CREMONA. En Toledo fueron vertidas al latín casi todas las obras de ARISTÓTELES, las de los peripatéticos árabes, las de los neoplatónicos judíos y varias obras científicas de autores griegos.

En el siglo XIII, los sabios cristianos, advertidos de la extraordinaria importancia de la cultura griega clásica, gestionaron en Constantinopla la obtención de los auténticos textos griegos de ARISTÓTELES y otros autores clásicos, y los vertieron directamente al latín. Distinguiéronse mucho en estas otras versiones los sabios ingleses y el dominico GUILLERMO DE MOERBEKA, quien, a instancia de SANTO TOMÁS DE AQUINO, realizó una nueva versión, directa, de casi todas las obras conocidas de ARISTÓTELES.

II

7. La fundación de las Universidades. — El segundo factor que contribuyó poderosamente a la transformación de la Escolástica, fué la fundación de las Universidades. Estas surgieron para remediar la insuficiencia de la organización escolar medieval, puesta de manifies-

to a lo largo del siglo XII a consecuencia de la creciente difusión de la cultura y de la apetencia de saber que se apoderó del clero secular. Al alborear del siglo XIII, por iniciativa de los papas, y a menudo con el apoyo de los reyes, fueron fundados en algunas grandes ciudades europeas establecimientos destinados exclusivamente al cultivo del saber, en substitución de las escuelas catedralicias. En ellas se integraron los estudios de las artes liberales, que constituyeron el grado preparatorio, y los de teología, que fueron organizados en el grado superior. Surgieron así las Facultades de Artes y Teología, a las que se añadieron las de Derecho y Medicina para estudios de aplicación; a base de todas ellas quedó organizada la *Universidad*. Las cuatro Universidades más antiguas de Europa son las de París, Bolonia, Oxford y Cambridge, que datan de los primeros años del siglo XIII.

En las nacientes Universidades, el estudio de la teología cobró un gran empuje en la Facultad superior, en tanto que la dialéctica preponderó en los estudios de Artes, incluso en detrimento de las humanidades. Además, *los maestros de la Facultad de Artes introdujeron los textos de Aristóteles en la Universidad* para lectura y comentario y se aprovecharon abundantemente de las versiones latinas de obras árabes realizadas en España y en Sicilia, que fueron acogidas con avidez. Una innovación tan radical no ocurrió sino tras prolongada lucha, porque sobre las obras de ARISTÓTELES pesaban prohibiciones eclesiásticas en vista de que contenían doctrinas incompatibles con los dogmas cristianos. Pero el entusiasmo por el saber clásico y oriental recién descubierto acabó por vencer todas las resistencias. Incluso en la Facultad de Teología, celosa guardadora de las tradiciones eclesiásticas, las obras de ARISTÓTELES fueron utilizadas copiosamente, ya desde la segunda mitad del siglo XIII.

8. Las nuevas Ordenes mendicantes. — Otro hecho que contribuyó al esplendor de la Escolástica fué la participación, en los altos estudios, de las Ordenes mendicantes, recién fundadas, de dominicos y franciscanos, cuyas comunidades se establecieron, a diferencia de las antiguas Ordenes monásticas, no en las soledades del campo para exclusiva dedicación a la vida contemplativa, sino en el siglo, es decir, en las ciudades y en las villas. Su aportación a la cultura medieval se concretó en dos iniciativas. Ante todo, para la formación intelectual de sus miembros fueron creadas *escuelas conventuales* en cada provincia o demarcación religiosa, y un centro general o superior para cada Orden; estas escuelas conventuales acostumbraron a adoptar el cuadro de las enseñanzas vigentes en la Universidad. Además, y no contentos con esto, sus escolares más capacitados acudieron a la misma Universidad para cursar allí sus estudios y fué recabada para los maestros más prestigiosos de ambas Ordenes — Predicadores y Menores —

una cátedra permanente en la Facultad universitaria de Teología, que fué lograda después de vencer una fuerte oposición del estamento secular. A imitación de dominicos y franciscanos, algunas Ordenes contemplativas ya existentes, en especial los agustinos y los carmelitas, reformaron sus constituciones al objeto de permitir a sus miembros la dedicación a los altos estudios y procedieron a crear sus propias escuelas conventuales.

III

9. Primeros pensadores influídos por la filosofía greco-oriental; Domingo González. —Las versiones latinas de obras clásicas y orientales estimularon la producción original en la Europa cristiana. Es natural que sus primeras muestras aparecieran en España y entre los mismos traductores. Algunos de éstos, como JUAN DE SEVILLA, ADELARDO DE BATH y PEDRO ALFONSO, compusieron de propia cosecha tratados científicos. Pero no sólo la producción científica, sino también la especulación teológico-filosófica, recibió un vigoroso impulso de la ciencia y de la filosofía llegadas de Oriente.

El más notable pensador entre los traductores es el español DOMINGO GONZÁLEZ *(Dominicus Gundissalimus)*, arcediano de Segovia, quien colaboró un tiempo en las traducciones de JUAN DE SEVILLA, pero se entregó cada vez más a la tarea de elaborar una filosofía original. De él se conocen actualmente varios tratados de asunto metafísico, salvo el *De divisione philosophiae,* donde se describe un panorama del saber bastante más vasto que el vigente a la sazón en Europa. Sus tratados metafísicos, en especial los dos titulados *De unitate* y *De processione mundi,* dieron a conocer a los latinos las doctrinas de AVICEBRÓN sobre la existencia de una materia universal, la composición hilemórfica de todos los seres creados y la cadena de las procesiones cósmicas expuesta a la manera de los neoplatónicos. Las obras de DOMINGO GONZÁLEZ fueron leídas con avidez en Occidente y ejercieron considerable influencia en los pensadores cristianos del siglo XIII.

10. Pedro Hispano. — Entre los maestros que introdujeron los textos aristotélicos en la Facultad de Artes figura el famoso PEDRO HISPANO, nacido en Lisboa, quien, tras una brillante carrera universitaria y el desempeño de altas dignidades eclesiásticas, fué elegido pontífice y gobernó la Iglesia con el nombre de Juan XXI. Murió en 1277. Conoció directamente la literatura de los traductores, de la cual se aprovechó en amplia medida, *inaugurando los comentarios a los textos de Aristóteles.* Hasta ahora han sido descubiertos los comentarios al *De anima,* a los *Parva naturalia* y a la *Historia de los animales,* además de otros a textos científicos y filosóficos de autores árabes recién traducidos. Como ARISTÓTELES, poseyó una cultura enciclopédica; sus producciones se extienden a todas las materias científicas, desde la teología hasta la medicina.

El tratado filosófico más original de PEDRO HISPANO es el *De anima,* concebido sobre el plan de la obra similar de ARISTÓTELES, a quien sigue de ordinario, no sin introducir por su cuenta doctrinas y desarrollos propios, como ocurre con su singular interpretación de la doctrina del entendimiento agente y del entendimiento pasivo, que está tomada de fuentes originales.

Más que por estas actividades de comentarista y escritor original, PEDRO HISPANO conquistó la celebridad por unos pequeños tratados de lógica redactados para uso de las escuelas y compilados bajo el rótulo de *Summulae logicales.* En ellas recoge de la tradición escolar medieval un sinnúmero de doctrinas, de prácticas y de convencionalismos, a los cuales acierta a dar forma unitaria en una síntesis muy lograda. En este manual hicieron su aparición los símbolos de las proposiciones, los versos mnemónicos de los modos silogísticos y una gran cantidad de versículos latinos para el aprendizaje memorístico de la lógica. Aunque la originalidad de la obra es escasa, su valor didáctico es considerable; lo cual le proporcionó un éxito enorme, tanto que las *Summulae* se convirtieron en el texto oficial de lógica de las escuelas y Universidades de

Europa por espacio de tres siglos, hasta bien entrado el Renacimiento.

11. San Alberto Magno. — El teólogo que se puso al frente del movimiento aristotelizante fué el alemán ALBERTO DE COLONIA (1193-1280), el maestro más afamado de la nueva Orden de Predicadores, a quien, por la extensión de sus conocimientos, la posteridad ha conferido el título de *Doctor Universal.* El fué el primero en darse cuenta del enorme valor que para la cultura de Occidente revestía la adquisición de ARISTÓTELES y en concebir la genial idea de aprovechar los nuevos conocimientos científico-filosóficos al servicio de la fe. Para dar a conocer la filosofía aristotélica a sus hermanos en religión, que se lo rogaban hacía tiempo, realizó una empresa enciclopédica consistente en *reproducir los textos de Aristóteles acompañados de paráfrasis y de exposiciones,* que los hicieran más inteligibles. Una gran cantidad de materiales sacados del propio ARISTÓTELES, de sus comentaristas y de los autores árabes y judíos, junto con una serie de escritos originales, fueron incluídos en esta vasta sistematización, que fué admirada como la mayor obra del siglo por sus dimensiones. Como ARISTÓTELES, SAN ALBERTO fué un sabio universal; sus conocimientos fueron especialmente notables en botánica y en zoología.

Conforme al criterio tradicional, todo este saber científico y filosófico tenía su coronamiento en la teología. SAN ALBERTO fué *el primero en intentar la síntesis de la filosofía aristotélica con la teología tradicional.* En sus opiniones teológicas se le nota todavía muy influído por SAN AGUSTÍN, de suerte que su agustinismo teológico no se funde, sino simplemente se yuxtapone, a su aristotelismo filosófico. Sin embargo, a SAN ALBERTO corresponde el mérito de haber iniciado por esta senda a su gran discípulo, SANTO TOMÁS DE AQUINO.

CAPÍTULO DOCEAVO

SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMARIO

El presente capítulo está dedicado a SANTO TOMÁS DE AQUINO, filósofo máximo de la Escolástica.

I. Preceden unas noticias de su vida y de su obra literaria y una indicación de la tendencia general de su sistema.

1. En la vida de SANTO TOMÁS destacan su vocación eclesiástica, que le llevó a profesar en la Orden de Predicadores, y su pasión intelectual, que le hizo dedicarse al magisterio. Discípulo y colaborador de SAN ALBERTO, enseñó la teología en París y otros lugares. Murió en viaje para acudir a un Concilio general. Su memoria fué reivindicada por SAN ALBERTO.

2. SANTO TOMÁS realizó el ideal de su maestro de fundir el pensamiento cristiano con el saber clásico, representado, a su modo de ver, por ARISTÓTELES. Encomendó a otro dominico la traducción directa de los textos del Estagirita y escribió comentarios a los mismos. Entre sus muchas obras la mejor es la *Summa theologica*, que encierra su pensamiento definitivo. Pero su filosofía está contenida también en otras obras, en especial la *Summa contra Gentes*.

3. El sistema tomista coincide en sus grandes líneas y en muchos detalles con el de ARISTÓTELES. Expuesto ya en muchas de sus partes en los dos volúmenes anteriores, sólo indicaremos ahora las doctrinas que revisten mayor interés histórico.

II. Sigue la exposición de la filosofía especulativa de Santo Tomás.

4. SANTO TOMÁS concibe bajo un aspecto nuevo las relaciones entre Filosofía y Teología. Reconoce dos órdenes de verdades: las de razón

y las de fe, y requiere una concordancia perfecta entre ambos. Pero la filosofía sigue subordinada a la teología, a título de conocimiento preliminar y por hallar en la misma su garantía.

5. SANTO TOMÁS reproduce la doctrina aristotélica del ser, pero acentúa su carácter teístico mediante dos doctrinas complementarias: la analogía del ser y la distinción real de esencia y existencia en los seres creados. También completa la doctrina aristotélica de los universales con otras de SAN AGUSTÍN y de ABELARDO.

6. En la doctrina de Dios, rechaza la prueba ontológica de SAN ANSELMO y propone cinco vías *a posteriori* para demostración de su existencia. Admite un conocimiento positivo de Dios por vía analógica. Abandona a ARISTÓTELES al defender la creación del mundo en el tiempo, pero concede en su honor que no repugna a la razón pensar que el mundo y el movimiento son eternos.

7. SANTO TOMÁS restablece en su pureza los conceptos aristotélicos de materia y forma. Nada más los seres materiales están compuestos de ambos principios; los espíritus puros carecen de materia. Una materia espiritual es un contrasentido. La forma es única para cada ser y preside a la totalidad de sus actividades. La individuación resulta de la materia cuantificada; por tanto, los ángeles no son individuos.

III. El capítulo termina con la exposición de la antropología y la filosofía práctica de Santo Tomás.

8. La antropología tomista es, en buena parte, un calco de la aristotélica. Considera al alma y al cuerpo substancias incompletas; pero admite la subsistencia separada del alma después de la muerte. A propósito del conocimiento, restaura el empirismo moderado de ARISTÓTELES; pero, en oposición a AVERROES, defiende la unidad y la individualidad del entendimiento agente y del pasivo.

9. SANTO TOMÁS reproduce la ética aristotélica, pero le superpone la idea cristiana de un fin ultraterreno y de una vida moral sobrenatural. Su mayor novedad estriba en su grandiosa concepción de la ley, que sintetiza una pluralidad de otras doctrinas más antiguas. En política, acoge la concepción aristotélica de la sociedad y del Estado. Reivindica para éste la plenitud de poder en orden a sus fines temporales; pero lo subordina a la Iglesia en las asuntos espirituales. En la vida internacional, propugna la armonía de las dos potestades, civil y eclesiástica.

10. El sistema filosófico de SANTO TOMÁS está inspirado en el de ARISTÓTELES. Realiza la síntesis del saber profano y teológico exigida por su tiempo, como ARISTÓTELES sintetizó el saber clásico griego. Hay entre ambos pensadores una coincidencia de mentalidad y de procedimientos, sin mengua de su respectiva originalidad. Cabe, pues, afirmar que SANTO TOMÁS es la versión cristiana de ARISTÓTELES.

I

1. Vida de Santo Tomás. — SANTO TOMÁS DE AQUINO, el más grande filósofo de la Escolástica, nació el año 1225 de familia noble en el castillo de Roccasicca, cerca de Nápoles. Sus padres, los condes de Aquino, encomendaron su formación a los monjes benedictinos de la famosa abadía de Montecassino. En su juventud tuvo que sostener una lucha larga y enérgica para hacer triunfar su *vocación eclesiástica* frente a su familia, empeñada en dedicarle a la carrera militar; y otra lucha en la intimidad de su alma para decidir sus preferencias por la Orden benedictina, que le había educado, o por la nueva Orden de Predicadores, que le atraía con especial intensidad. Se inclinó por esta última, y a los catorce años vistió el hábito de Santo Domingo en el convento de Nápoles. Desde entonces se entregó por completo al ejercicio de la santidad y al estudio, que fueron los dos grandes ideales de su vida. Su *pasión intelectual* fué tan grande que le llevó a despreciar altos cargos y honores que le fueron ofrecidos.

La iniciación universitaria de SANTO TOMÁS tuvo lugar, en París, en la cátedra regentada por el dominico ALBERTO DE COLONIA. Entre ambos se anudó una amistad íntima que cuajó en una colaboración; SANTO TOMÁS incluso ayudó a SAN ALBERTO a redactar alguna de sus obras. Al recibir SAN ALBERTO el encargo de la Orden de fundar unos estudios en Colonia, SANTO TOMÁS le siguió. De allí volvió, a los pocos años, a París, para desempeñar el magisterio; a la edad de 32 años le fué encomendada una cátedra de Teología en la Universidad. Fué llamado más tarde a desempeñar la misma enseñanza en la Escuela del Sacro Palacio. Volvió a enseñar en París; y, finalmente, la Orden le destinó a Nápoles para que fundara allí la escuela conventual. Murió en Fossanuova, de camino para Lyón, donde había sido requerida por el Papa su presencia en un Concilio general. Algunos universitarios aprovecharon la ocasión de su muerte para levantar contra él una campaña de murmuración, lo cual motivó que SAN ALBERTO, ya octogenario, acudiera desde Colonia a París para defender la memoria de su gran discípulo. La Iglesia no tardó en elevarle a los altares y en otorgarle el título de *Doctor Angélico*.

2. La obra literaria de Santo Tomás. — SANTO TOMÁS ha sido un escritor fecundísimo que ha compuesto cerca de ochenta obras de asunto muy diverso. Las más importantes versan sobre filosofía y sobre teología; en ellas ha llevado a perfecta realización el ideal de su maestro de incorporar al pen-

samiento cristiano el saber clásico, representado, a su modo de ver, por ARISTÓTELES. *Con Santo Tomás el aristotelismo triunfa no sólo en la filosofía, sino también, en buena parte, en la teología.* Espíritu más crítico que SAN ALBERTO, sospechó que en las versiones arábigo-latinas utilizadas por éste, el texto aristotélico estuviera adulterado por la escasa preparación filosófica de los traductores y las frecuentes interpolaciones de los comentaristas, como así era en efecto; buscó entonces una persona versada en el griego que le tradujera los textos auténticos del Estagirita y la halló en su hermano de Orden, fray GUILLERMO DE MOERBEKA. *Por iniciativa de Santo Tomás fué realizada una traducción directa de casi todas las obras de Aristóteles.* Esta primera iniciativa fué completada con otra segunda, que consistió en *escribir una extensa serie de comentarios a los textos aristotélicos* nuevamente traducidos para él.

Su mérito mayor radica, no obstante, en la teología. Imitando el procedimiento de conciliación practicado por MAIMÓNIDES dentro del judaísmo, SANTO TOMÁS *realiza una síntesis perfecta de la teología cristiana y la filosofía clásico-aristotélica.* La obra magna, en la que llevó a feliz término esta empresa, es la *Summa Theologica,* escrita en los años de madurez y que estaba para terminar cuando murió (la terminó un discípulo suyo, a base de sus notas autógrafas); en ella trata, con una maravillosa claridad y profundidad, todas las cuestiones de teología planteadas en su tiempo, pasa revista a todas las opiniones y adapta a propósito de cada cuestión la solución pertinente, de forma que resulta un sistema riguroso de grandes proporciones y coherente en todas sus partes.

Otra obra notable de SANTO TOMÁS es la *Summa contra Gentes,* un tratado de apologética compuesto, a petición del barcelonés San Ramón de Peñafort, para los frailes misioneros que en tierras africanas debían sostener continuas polémicas contra hombres cultos de otras religiones, especialmente musulmanes. Sus *Quaestiones* teológicas, de las cuales las hay ordinarias *(disputatae)* y extraordinarias o tenidas en sesiones académicas solemnes *(quodlibetales),* son numerosas, lo mismo

que sus opúsculos; entre éstos vale la pena de citar el *De ente et essentia.* Para las doctrinas políticas reviste mucho interés el tratado *De regimine principum.*

3. **El sistema tomista.** — La filosofía tomista coincide en sus grandes líneas y en muchos detalles con la filosofía aristotélica. Podemos ahorrarnos ahora una exposición completa de la misma, por la sencilla razón de que los dos manuales precedentes contienen trozos considerables de esta exposición referentes a las materias de lógica, psicología, ética, doctrina del conocimiento y ontología. Sin embargo, en razón del distinto punto de vista que preside al presente texto, haremos hincapié en aquellas doctrinas tomistas que importan una innovación histórica.

II

4. **Filosofía y Teología.** — Empezaremos por referirnos a la nueva conexión establecida por SANTO TOMÁS entre la filosofía y la teología. Creyente sincero, no duda un ápice de la verdad del texto sagrado; pero su talento natural le hace ver en la filosofía de ARISTÓTELES el fruto más logrado de la razón humana. SANTO TOMÁS expresa con sinceridad su convicción a este propósito: *hay* — dice — *dos órdenes de verdades, a saber: las naturales o de razón y las sobrenaturales o de fe.* De las primeras trata la filosofía; de las segundas, la teología. En virtud de esta doctrina, la filosofía deja de ser una mera disciplina auxiliar de la teología y se erige en ciencia autónoma con un objeto propio. Los misterios — la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía, etc. — son indemostrables, y el teólogo ha de renunciar a encontrar «razones necesarias» de su verdad; pero, una vez enunciados, la razón puede ayudarle a comprenderlos. Sin embargo, SANTO TOMÁS rechaza de plano la hipótesis de que entre las verdades naturales y las reveladas pueda originarse contradicción (doctrina de la doble verdad). *Entre la filosofía y la teología debe haber una concor-*

dancia perfecta garantizada por la unidad de Dios, que es a la vez autor del orden natural accesible a la razón y del orden sobrenatural mostrado por la fe. Incluso *hay una zona de verdades comunes a ambos órdenes,* que, aun siendo accesibles a la razón, Dios ha querido revelar a los hombres para que no erraran el camino de su salvación; son los *praeambula fidei.* Por lo demás, si la contradicción llegara a producirse, el filósofo debe revisar sus demostraciones hasta hallar el punto en que se desvió de la verdad. En ambos aspectos *la filosofía queda subordinada a la teología,* a título de preparación y de piedra de toque.

5. **La ontología tomista.** — SANTO TOMÁS se apropia de ARISTÓTELES la concepción de la ontología como «ciencia del ser en cuanto ser» y comparte con él la doctrina de los principios, causas, modos y categorías del ente (véase la ONTOLOGÍA). Pero la metafísica tomista se diferencia de la aristotélica en que *acentúa más su carácter teístico,* ahondando en la distinción entre el ente infinito y los entes finitos, para eliminar de una vez el peligro del panteísmo que acechaba constantemente al dogma por el influjo de las corrientes neoplatónicas. Logra este resultado con la introducción de dos doctrinas, a saber: *la analogía del ente* que, sin romper el vínculo entre Dios y las criaturas, afirma su constitutiva disparidad, y *la composición metafísica de esencia y existencia en los entes finitos,* a diferencia del ente infinito, que es el único ser simplicísimo.

En relación con su doctrina de las esencias está la nueva postura que SANTO TOMÁS adopta en el problema de los universales. Con ARISTÓTELES, rechaza la subsistencia separada de las Ideas al modo platónico y reconoce la realidad del universal en las cosas; pero armoniza la doctrina aristotélica de las esencias con la doctrina agustiniana de las Ideas como arquetipos divinos y aun con la doctrina de ABELARDO que pone la universalidad en los conceptos. En consecuencia, *admite un triple universal,* a saber: uno anterior a las cosas, en Dios *(ante rem);* otro, en las mismas cosas *(in re);* y otro posterior a las cosas, en la mente *(post rem).*

6. La doctrina de Dios. — SANTO TOMÁS admite el conocimiento natural de Dios. Su existencia puede ser demostrada plenamente, no por la sola idea — la vía ontológica de SAN ANSELMO, que cree ineficaz —, sino por la realidad de sus efectos *(a posteriori)*, a saber, las criaturas. De ARISTÓTELES toma la prueba principal basada en la realidad del movimiento, pero la completa con otras hasta constituir las *cinco vías demostrativas de la existencia de Dios,* que desde entonces han quedado como clásicas en la teodicea cristiana. Respecto a la esencia, SANTO TOMÁS acepta las soluciones teológicas tradicionales, insistiendo en el conocimiento de Dios por vía positiva o atributiva.

Las mayores dificultades surgieron, para SANTO TOMÁS, en la explicación natural de las actividades divinas *ad extra.* En cuanto a las actividades divinas *ad intra,* o sea las que originan la Trinidad, no hubo inconveniente en substraer su conocimiento a la filosofía y en declararlas meros artículos de fe. Pero la obra de Dios *ad extra,* o sea la Creación, es asequible al conocimiento humano. Sin embargo, ARISTÓTELES no logró descubrir el concepto de creación ni el origen temporal del mundo; por lo cual, SANTO TOMÁS le abandona decididamente en ambos puntos. Dios — afirma — ha producido las cosas del no-ser, sin materia preexistente. Pero, en honor a ARISTÓTELES, concede que *no repugna a la razón humana pensar que el mundo y el movimiento son eternos.* De hecho, Dios los ha producido en el tiempo, como sabemos por la fe; pero en su poder estuvo crearlos desde la eternidad.

7. Filosofía natural de Santo Tomás. — SANTO TOMÁS introduce en la filosofía escolástica la doctrina de la composición hilemórfica de los seres naturales, que no sólo mantiene en su integridad, sino que extiende, con estricta consecuencia, a la teología. Restablece en su pureza el concepto aristotélico de la materia primera, después de arrinconar la doctrina avicebroniana de una materia universal y la doctrina agustiniana de una doble materia. Advierte un contrasentido en la idea de una materia espiritual; *los seres espirituales, como los án-*

geles, carecen de materia. Son formas puras o separadas de toda materia. También el concepto de la forma es restablecido en su genuino sentido, recordando el principio aristotélico de su jerarquía; *cada ser posee en todo momento una sola forma,* que incluye las virtualidades o posibilidades de acción de las formas inferiores. Con esta tesis SANTO TOMÁS se opone a la doctrina de la pluralidad de las formas, que algunos pensadores cristianos habían asimilado del arabismo.

En la composición metafísica del ser, la forma aporta el principio especificativo y la materia origina la individuación por su cantidad divisible. Es decir, que los individuos pertenecientes a una misma especie de seres difieren unos de otros sólo por su materia. Pero surge entonces una dificultad teológica: si la materia es principio de individuación, ¿cómo los ángeles, carentes de materia, se distinguen unos de otros? SANTO TOMÁS corta el nudo gordiano con la sencilla respuesta de que entre los ángeles no hay distinción individual, sino nada más de especie. *Cada ser angélico es por sí solo una especie.*

III

8. El hombre. — La robusta concepción antropológica y la elaborada doctrina psicológica de ARISTÓTELES son incorporadas sin titubeos por SANTO TOMÁS al pensamiento cristiano, aunque con algunos ligeros retoques. Así, la doctrina de que *el cuerpo y el alma son substancias incompletas* que se exigen recíprocamente, es mantenida para el estado natural del hombre en la vida presente, pero es modificada en relación a una vida ulterior; con lo cual queda asegurada la posibilidad de que el alma humana subsista separadamente, por lo menos hasta la resurrección de los cuerpos. En cuanto a la inmortalidad, se acoge francamente al punto de vista platónico-agustiniano.

La mutua compenetración de alma y cuerpo se pone de relieve en las diversas actividades del hombre, sobre todo en las del conocimiento. SANTO TOMÁS *restaura el empirismo mo-*

derado de Aristóteles, arrinconando la doctrina agustiniana de las ideas impresas por Dios en el alma y la de la iluminación intelectual. Para el conocimiento natural, el hombre está dotado por Dios de facultades suficientes, mediante las cuales puede llegar a descubrir incluso verdades muy elevadas. A partir de la experiencia de las cosas sensibles, el entendimiento, por un proceso de abstracción y de generalización, se eleva hasta el hallazgo de las esencias y de las formas puras o espirituales. Si por ese lado SANTO TOMÁS se contrapone a SAN AGUSTÍN, en cambio se enfrenta con AVERROES al defender la *inseparabilidad del entendimiento agente y del entendimiento pasivo,* que son, no facultades separadas, sino funciones distintas de una misma facultad; consiguientemente, es rechazada la tesis averroísta de la unidad específica del entendimiento agente. Contra algunos contemporáneos, establece la superioridad del entendimiento posible sobre el entendimiento agente.

9. Doctrinas éticas y políticas. — También a través de la ética tomista el aristotelismo se infiltra en el pensamiento cristiano. SANTO TOMÁS reproduce de ARISTÓTELES la doctrina del fin natural del hombre, de la felicidad y de los bienes, de la recta razón, de las virtudes, etc., pero le superpone la idea cristiana de un fin trascendente o ultraterreno y de una vida moral sobrenatural elevada por la gracia. La mayor novedad de SANTO TOMÁS en la esfera ética consiste en su *grandiosa concepción de la ley,* que armoniza en perfecta síntesis la idea agustiniana de la *lex aeterna* con la doctrina estoicociceroniana de una ley de la naturaleza y aun con el concepto de la ley interior o de conciencia enunciado por San Pablo. En esta forma, la vida moral del hombre queda sentada sobre fundamentos objetivos muy firmes.

Por último, otra innovación debida a SANTO TOMÁS es *la asimilación de la doctrina aristotélica de la sociedad y del Estado* en la ideología cristiana de la Edad Media. Frente a la concepción teocrática predominante hasta el siglo XIII en los medios eclesiásticos, reivindica para la sociedad política una plenitud de poder y de libertad en orden a la consecución de

sus fines temporales. Sin embargo, en razón del fin trascendente de la vida humana, reconoce la *necesidad de una subordinación del Estado al poder eclesiástico en los asuntos espirituales.* Con esta segunda tesis sale al paso de las tendencias curialistas o regalistas que empezaban ya a levantar cabeza en Europa y asegura la *armonía de las dos potestades, civil y eclesiástica, en el gobierno de la Cristiandad.*

10. **Originalidad de la síntesis tomista.** — El sistema doctrinal de SANTO TOMÁS recuerda, por sus vastas proporciones y por su interna contextura, el de ARISTÓTELES. Pero se engañaría quien creyese ver en él un calco servil o un tosco arreglo, falto de originalidad. Más que en la semejanza o parcial identidad de las doctrinas, hay que buscar el parentesco entre ambos pensadores en una coincidencia de personalidad y de procedimientos: los dos se caracterizan, en efecto, por el sentido de observación de la realidad, la profundidad en la especulación, la solidez constructiva y el amor al equilibrio y al difícil término medio en las soluciones. Con esta salvedad, puede admitirse que SANTO TOMÁS *es la versión cristiana de Aristóteles.* Ha realizado en la Edad Media una tarea similar a la de ARISTÓTELES en la Antigüedad, a saber: la de reunir en una síntesis armoniosa la totalidad del saber profano y teológico. Para esta síntesis, ha aprovechado abundantes materiales tomados de las obras aristotélicas; pero de ellos se ha servido para levantar un nuevo edificio doctrinal a la altura de su tiempo.

CAPÍTULO TRECEAVO

LA FILOSOFÍA DE LOS MAESTROS FRANCISCANOS

SUMARIO

En la Escolástica de madurez, la filosofía franciscana constituye una corriente importantísima, cuyo estudio merece un capítulo.

I. Descríbese la primera etapa de la misma.

1. La Orden franciscana se mantuvo ajena a los estudios hasta que ingresó en ella ALEJANDRO DE HALES, maestro de teología en París. ALEJANDRO difundió en la Orden el amor a la especulación filosófico-teológica, que floreció desde entonces en su seno. La serie de los grandes pensadores franciscanos es copiosa y variada. En general, su pensamiento se inspira en la tradición agustiniana.

2. SAN BUENAVENTURA es el primer gran Doctor del franciscanismo. Discípulo de ALEJANDRO DE HALES, siguió estudios en París y desempeñó allí la cátedra de teología hasta ser nombrado General de la Orden. Compuso numerosas obras teológicas y místicas.

3. La filosofía de SAN BUENAVENTURA se inspira en las doctrinas de SAN AGUSTÍN, SAN ANSELMO y los Victorinos, con las que combina algunas doctrinas aristotélicas. El concepto central del sistema es el amor a Dios; y uno de los caminos que conducen a él, es el conocimiento filosófico-teológico. Las etapas a recorrer son tres: conocimiento por vestigio en las cosas sensibles, por imagen en la propia alma y ascenso a la contemplación del mismo Dios por vía mística.

II. Descríbese la segunda etapa de la filosofía franciscana, representada por los maestros ingleses.

4. Estos heredaron las aficiones humanistas y científicas de la es-

cuela de Chartres. Las implantó en Oxford el obispo GROSSETESTE, buen conocedor del griego clásico y excelente matemático. ROGERIO BACON, su discípulo, fué el mejor científico de la Edad Media, que poseyó las lenguas clásicas y orientales y concibió la ciencia experimental.

5. JUAN DUNS ESCOTO es el otro gran Doctor de la Orden franciscana. Formado en Oxford y en París, enseñó la teología en ambas Universidades. Aceptó en parte el aristotelismo, pero cifró su principal empeño en defender la tradición teológica contra las innovaciones del tomismo, al que criticó duramente.

6. Más aristotélico que SAN BUENAVENTURA, DUNS ESCOTO acepta íntegramente la doctrina empirista del conocimiento y la explicación hilemórfica de los seres naturales. Más realista que SANTO TOMÁS, rechaza la analogía del ser y la unicidad de la forma substancial. Al intelectualismo tomista opone el voluntarismo, afirmando la contingencia de las leyes naturales y de las normas éticas y la índole afectiva del estado beatífico. Critica el pretendido carácter demostrativo de muchas pruebas tomistas, a las que reconoce un mero valor suasorio.

III. Se expone la filosofía de Raimundo Lulio, a título de dirección independiente dentro del franciscanismo.

7. LULL O LULIO, a imitación de San Francisco, se convierte de trovador en juglar de Cristo. Retirado a vida de penitencia en el monte Randa, se siente iluminado; se dedica entonces a convertir a los infieles y a difundir su Arte escrito ex profeso para este fin. Su vida activa intensísima corrió parejas con su inagotable fecundidad literaria.

8. Con la idea de universalizar la religión cristiana, LULL proyecta una cruzada espiritual, dirigida principalmente contra el Islam. Para convencer a los sabios musulmanes, inventa un Arte con el que quiere demostrar infaliblemente las verdades de fe, y lo pone a disposición de los misioneros. Ha combatido, además, con energía al averroísmo latino. Su sistema filosófico-teológico está inspirado en la tradición agustiniana, aunque sin concesiones al aristotelismo, y remata en un misticismo exaltado.

IV. La última etapa de la filosofía franciscana medieval está representada por el nominalismo de Occam.

9. OCCAM renueva la doctrina de que los universales son meros nombres; en su virtud, combate el realismo metafísico del siglo XIII. Proclama la excelencia del conocimiento empírico; la ciencia es un saber de segundo grado, elaborado sobre los datos de la percepción externa o consciente. Por esto, todas las verdades acerca de Dios son indemostrables; la filosofía no tiene que ver con la teología. El voluntarismo

degenera, en OCCAM, en arbitrismo. En política, defiende la supremacía del poder civil.

10. El nominalismo asesta un golpe de muerte a la Escolástica. La filosofía y la teología, al quedar disociadas, decaen; en su lugar, florece la ciencia empírica, por un lado, y, por otro, el misticismo especulativo y práctico.

I

1. La filosofía franciscana; sus comienzos. — La Orden de Frailes Menores, fundada en los albores del siglo XIII por San Francisco de Asís, se mantuvo en un principio ajena a los estudios. Su fundador había renunciado a las galanuras del bien decir y a los refinamientos de la cultura para cifrar su más alta perfección en la difusión del amor y en la práctica de la caridad. Dentro de estos módulos se desenvolvió la vida humilde y sencilla de sus compañeros y seguidores en los primeros lustros. Pero, en 1231, ocurrió un hecho extraordinario: un gran maestro de la Universidad de París solicitó la toma de hábito en la Orden. Era éste el famoso ALEJANDRO DE HALES, quien asumió entre los franciscanos un papel parecido al de SAN ALBERTO entre los dominicos. ALEJANDRO DE HALES difundió entre sus hermanos en religión el amor no sólo a la teología, sino incluso a las ciencias profanas, por más que el cultivo de estas últimas fué mirado siempre con recelo en amplios sectores de la Orden. Contagiado también de la afición a ARISTÓTELES en el ambiente universitario, leyó y comentó sus obras; y, percatado de la superioridad del saber clásico, proyectó utilizarlo al servicio de la teología tradicional, esbozando una nueva síntesis, en la que fué reservada al agustinismo la mejor parte. Estas directrices fueron seguidas y desarrolladas por los pensadores franciscanos posteriores.

El panorama de la filosofía franciscana medieval es exuberante por la riqueza y diversidad de sus personalidades representativas. No uno, sino dos, máximos Doctores tuvo la Orden en el primer siglo de su existencia: SAN BUENAVENTURA y DUNS ESCOTO. En el intermedio que los separa, floreció el gran científico inglés ROGERIO BACON. Contemporáneo de DUNS ESCOTO fué el original pensador mallorquín RAMÓN LULL, que inspiró también su filosofía en el franciscanismo. En fin, la serie de los grandes doctores franciscanos se cierra con GUILLERMO DE OCCAM, en quien empieza la decadencia de la Escolástica medieval.

2. San Buenaventura. — Alejandro de Hales fué el maestro que forjó la mentalidad de San Buenaventura, sobrenombre con que se conoce al italiano Juan de Fidanza (1221-74). Éste había ingresado a los dieciséis años en la Orden franciscana, en la cual ascendió hasta ser elevado al Generalato. Dedicado a los estudios, cursó la teología en París bajo la dirección de Alejandro, de quien siguió las inspiraciones. Recibió el grado de doctor el mismo día que Santo Tomás de Aquino, y ambos fueron designados por sus Ordenes respectivas para el desempeño de las cátedras universitarias que les habían sido reservadas por decisión del Papa tras la refriega con los clérigos seculares. Por su espíritu de caridad y acendrado misticismo, la posteridad le confirió el título de *Doctor Seráfico.*

San Buenaventura compuso numerosas obras teológicas y místicas, que ejercieron una profunda influencia en el pensamiento medieval. Entre las primeras, a las que es preciso recurrir para el conocimiento de sus concepciones filosóficas, la más extensa es el Comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, que contiene la serie de sus lecciones universitarias. Su doctrina está expuesta con suma claridad en el *Itinerarium mentis in Deum* y el *De reductione artium ad theologiam.*

3. La filosofía de San Buenaventura. — San Buenaventura ha construído la primera gran síntesis doctrinal del franciscanismo, partiendo de la tradición agustiniana que, a través de San Anselmo y de los Victorinos, predominó en la filosofía medieval hasta el siglo xiii. De San Agustín se apropia la doctrina de la materia espiritual, la de la pluralidad de las formas substanciales, la de la iluminación intelectual y otras no menos características (véase el cap. IX). Admite la validez de la prueba ontológica de la existencia de Dios, propuesta por San Anselmo. Al igual que los Victorinos, subordina las varias disciplinas humanas a la Teología, coronada a su vez por la Mística. A consecuencia de este tradicionalismo, *la filosofía de Aristóteles ocupa en la síntesis de San Buenaventura un lugar bastante más modesto* que en la síntesis tomista. Su

preferencia por SAN AGUSTÍN no le impide sentir un gran aprecio por ARISTÓTELES y aceptar una parte de su doctrina del conocimiento. Así, admite el origen empírico de nuestras ideas, rechazando el innatismo, y explica el paso del conocimiento sensible al conocimiento intelectual mediante el proceso de la abstracción. Pero, al exponer las etapas más elevadas del conocimiento, vuelve a SAN AGUSTÍN.

Dentro de esas líneas generales, SAN BUENAVENTURA ha desarrollado una especie de *teología afectiva, cuyo concepto central es el amor de Dios.* Dios es el único bien capaz de satisfacer al alma humana. La plena posesión de este bien queda relegada a la vida futura; en la presente, su defecto o su imperfección origina un vacío que el hombre intenta llenar orientando su vida entera hacia Dios. En esa ruta por recorrer, uno de los caminos es el del conocimiento. Así, el saber, tanto filosófico como teológico, nace de la necesidad de amar a Dios y encuentra su finalidad en aproximarnos a él; en otros términos, es un *itinerario que la mente recorre en busca de Dios.* Este itinerario se desenvuelve en tres etapas: la primera consiste en descubrir las *huellas o vestigios de Dios* en el mundo sensible; por la segunda contemplamos la *imagen de Dios* en el interior de nuestra alma; en la tercera realizamos el *ascenso al mismo Dios* hasta unirnos íntimamente a él por el amor.

En las cosas sensibles están las huellas de Dios, que las creó tomando sus propias Ideas por modelos y ejemplificándolas en la diversidad innúmera de los seres que integran el mundo material (ejemplarismo). Así, las cosas no tienen otra razón de ser sino mostrarnos la pluralidad de las perfecciones divinas. Todo clama a Dios y en todo resplandece Dios; se necesita estar sordo para no oírlo o ciego para no verlo. En ese reflejarse de Dios en las cosas, nosotros quedamos todavía de espaldas a Dios. Nos volvemos de cara a él por vez primera, al adquirir el conocimiento de nuestra alma; allí encontramos la propia imagen de Dios, que él ha impreso en nosotros. La unidad del alma y la trinidad de sus potencias —memoria, entendimiento y voluntad— reproducen la unidad

y Trinidad divinas; su despego de lo sensible refleja la inmaterialidad y la espiritualidad de Dios. Fuerte con este conocimiento de Dios por vestigio y por imagen, el hombre aspira a ascender al mismo Dios; ábrese entonces la vía mística, en la que todas las facultades anímicas — los sentidos, la imaginación, la razón, el entendimiento, la inteligencia y, finalmente, el ápice de la mente *(apex mentis)* en el corazón mismo del alma — aportan su tributo para preparar el momento inefable de la unión con Dios por amor en el éxtasis.

El sistema doctrinal de San Buenaventura recoge las ansias de saber y, juntamente, los anhelos de elevación espiritual sentidos por el sector más ilustrado de la Orden franciscana en su tiempo.

II

4. Los franciscanos ingleses; Rogerio Bacon. — Los maestros franciscanos de Oxford, a diferencia de los de París, se distinguieron por su afición a los estudios humanistas, así como a las ciencias matemáticas y experimentales. En ambos aspectos, heredaron las tendencias que en el siglo precedente habían dado esplendor a la escuela de Chartres. El primero en recoger esta herencia fué el obispo Roberto Grosseteste, quien tradujo directamente del griego algunas obras clásicas, entre ellas la *Etica* de Aristóteles, y preconizó el empleo de las matemáticas en el estudio de la naturaleza.

Su gran discípulo, Rogerio Bacon, continuó estas directrices y las completó con una invitación a constituir la ciencia física sobre base experimental. Aun cuando reconoce la certeza engendrada por el conocimiento matemático, estima que no hay una evidencia superior a la que proporciona la experiencia. La combinación de ambos métodos, matemático y experimental, capacitará al hombre para progresar en el conocimiento científico. Dándose cuenta del alto nivel alcanzado por los griegos y los semitas medievales en este terreno, recomienda el aprendizaje del griego, del árabe y del hebreo, a fin de apropiarse el tesoro del saber clásico-oriental. Personalmente, ha cultivado las ciencias aprendidas de los árabes, sobre todo la astrología y la alquimia, en términos que su *Opus maius* constituye una verdadera enciclopedia. Esta extraordinaria personalidad se anticipó mucho a su tiempo; así no es extraño que despertara a su alrededor suspicacias y que, acusado de herejía, pasase en la cárcel bastantes años de su vida.

5. Juan Duns Escoto. — El contraste entre el tradicionalismo teológico de los maestros franciscanos y el espíritu innovador de SANTO TOMÁS DE AQUINO, al que se adhirieron la mayoría de los maestros dominicos, originó una rivalidad doctrinal entre ambas Ordenes. Hízose eco de la misma el franciscano JUAN DUNS ESCOTO (1270?-1308), quien aceptó en parte el aristotelismo, pero cifró su principal empeño en defender la tradición agustiniano-anselmiana mediante una *crítica severa del tomismo*. Esa crítica se apoya en una exigencia de mayor rigor a consecuencia de los nuevos hábitos científicos difundidos en el ambiente de Oxford, en el que había sido educado.

La formación teológica de DUNS ESCOTO tuvo lugar en París bajo la dirección del maestro español Gonzalo, que fué más tarde General de la Orden. ESCOTO desempeñó la cátedra de teología en París y, más tarde, en Oxford. Sus lecciones de Oxford *(Oxoniensia)* y las de París redactadas por sus discípulos *(Reportata Parisiensia)* le valieron fama de espíritu acutísimo; la posteridad le ha otorgado el título de *Doctor Sutil.*

6. Las doctrinas filosóficas de Duns Escoto. — La nueva síntesis doctrinal de DUNS ESCOTO es más exigente que la de SAN BUENAVENTURA, porque responde a una época y a un ambiente de mayor densidad cultural en el seno de su Orden. En su virtud, el agustinismo teológico es cercenado en algunas de sus partes vitales para dar entrada a las nuevas doctrinas aristotélicas. Concretamente, en la doctrina del conocimiento, DUNS ESCOTO repudia sin distingos el iluminismo, para reconocer con ARISTÓTELES a la mente humana la capacidad de elevarse por sus solas fuerzas al descubrimiento de las verdades más altas partiendo de la experiencia. Asimismo, abandona la doctrina de AVICEBRÓN sobre la materia universal y la de SAN AGUSTÍN sobre la materia espiritual para atenerse literalmente en la explicación de los seres naturales y del hombre al hilemorfismo aristotélico.

A pesar de estas innovaciones, DUNS ESCOTO acoge en su metafísica un buen número de tesis tradicionales y las de-

fiende contra el parecer de los tomistas. En vez de la analogía entre Dios y los seres finitos afirma la univocidad. Sostiene que en los seres naturales existe una pluralidad de formas, que se superponen hasta culminar en una forma individual (doctrina de la *haecceitas)*. Consiguientemente, el principio de individuación estriba, no en la materia, sino en la forma de cada ser. Esas doctrinas implican un vigoroso *realismo metafísico,* que se pone singularmente de manifiesto en la solución al problema de los universales.

La rivalidad con SANTO TOMÁS estalla no sólo en la metafísica, sino sobre todo en la psicología y en la ética, en las que DUNS ESCOTO desarrolla una *filosofía voluntarista.* En oposición a ARISTÓTELES, otorga a la voluntad la primacía entre las facultades del alma. Esta postura se refleja en su metafísica en forma de un *contingentismo,* que le lleva a descubrir la radical dependencia de las leyes de la naturaleza, y asimismo la de las normas morales, respecto de la voluntad de Dios, lo cual no significa que sean irracionales, sino simplemente que Dios pudo abstenerse de darles vigencia o aun implantar otras distintas. *Las leyes naturales y las normas morales valen, porque Dios quiso promulgarlas.* En la ética reproduce la doctrina de SAN AGUSTÍN de que, no la recta razón, sino *la recta voluntad es el artífice de la vida moral,* que origina los hábitos virtuosos, merece o desmerece, etc.; y frente al intelectualismo de SANTO TOMÁS, quien señala el factor decisivo de la suprema felicidad en la contemplación de Dios, mantiene la doctrina franciscana de que *la unión con Dios se consuma por la fusión de voluntades en el acto de amor.*

A medida que DUNS ESCOTO ensancha el ámbito de la voluntad, restringe el alcance del entendimiento. En su virtud, el sistema tomista es sometido a una estrecha crítica, cuyos resultados consisten en negar el valor de demostración rigurosa a las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, a las de la inmortalidad del alma, a los argumentos por los que se atribuyen a Dios propiedades tales como la vida, la inteligencia, la voluntad, etc., y a otros muchos parecidos; a lo sumo, les reconoce un valor de persuasión de las verdades ya sabi-

das por la fe. Esa postura de DUNS ESCOTO inaugura el criticismo característico de la filosofía en los siglos siguientes. En cambio, recoge el argumento ontológico de SAN ANSELMO y le reconoce validez, no sin antes modificarlo en consonancia con su doctrina del conocimiento, de suerte que no se apoye en el tácito supuesto de la existencia de ideas innatas.

III

7. **Raimundo Lulio; su vida y sus escritos.** — Una dirección independiente dentro del franciscanismo está representada por la doctrina de RAMÓN LULL — o Raimundo Lulio, como el uso ha impuesto — (1235-1315), en quien el ideal cristiano se matiza con motivaciones circunstanciales de época. Su vida es un claro trasunto de la de San Francisco. Hijo de un cortesano de Jaime I que había participado en la conquista de Mallorca, su juventud transcurrió entre galanterías y devaneos hasta los treinta años, en que, repentinamente convertido, abandona el mundo y su propia familia para transformarse en humilde «juglar de Cristo». En el monte Randa, adonde se había retirado a hacer penitencia, se siente iluminado de lo alto con la idea de un Arte para convencer a los infieles y atraerlos a la verdad de la religión cristiana. En esta empresa consumió su vida, desplegando una actividad frenética que le llevó a escribir centenares de libros, a realizar gestiones incesantes cerca de las instituciones (Papas, Reyes, Concilios, Universidades, Capítulos de las Ordenes, etc.), a viajar incansablemente por los más distintos países, a organizar colegios de misioneros y, finalmente, a trasladarse a tierras de infieles hasta arrostrar el martirio.

La producción literaria de RAIMUNDO LULIO es, no sólo abundante, sino muy variada. Como que en su juventud no tuvo formación universitaria, dominaba imperfectamente el latín, por lo cual escribió la mayoría de sus obras en lengua materna. Sin embargo, hizo transcribir al latín, y a veces al árabe, las teológicas y filosóficas, de manera que algunas subsisten en doble idioma (por haberse perdido los textos

árabes). Sus dos obras más geniales son el *Libre de contemplació,* en latín y en catalán antiguo, y el *Ars magna* en sus varias redacciones, de las cuales la definitiva es el *Ars generalis et ultima.* Son famosas sus novelas y obras romanceadas en vulgar, en cuya lengua están también muchos de sus escritos místicos y piadosos; la novela *Blanquerna* y el místico *Libre d'amic e Amat,* incluído en la misma, pero considerado como una obra aparte, son dos joyas de la literatura universal, que todavía hoy se leen con gran delectación.

8. **La filosofía luliana.** — LULIO comparte el ideal del franciscanismo de elevar la vida cristiana a su máxima perfección; pero a este ideal substantivo o absoluto — su «primera intención», como él dice — añade otro circunstancial: la universalización de la religión de Cristo. Fracasadas las Cruzadas, LULIO proyecta la expansión de la Cristiandad por el camino de la persuasión; en su virtud, *concibe el plan de una cruzada espiritual,* consistente en convertir a los infieles a la verdadera fe mediante la predicación y el ejemplo. Su frente principal de ataque es el Islam, que constituye para el Occidente la más grave amenaza, no sólo por el fanatismo de sus adherentes y el poderío de su organización, sino por la relativa superioridad de su cultura teológica y filosófica. LULIO *opone al saber teológico-filosófico del Islam su Arte,* que sirve para la demostración infalible de todas las verdades de la religión cristiana. En ella parte de un escaso número de conceptos primarios; y, estableciendo sus varias combinaciones posibles según ciertas reglas, llega no sólo a determinar todas las cuestiones que cabe plantear en torno a un tema dado, sino a obtener automáticamente sus soluciones. Para la inteligencia de ese mecanismo del pensar — germen de la combinatoria universal de LEIBNIZ y de la moderna lógica matemática — LULIO ha inventado varias figuras circulares, triangulares y de otras formas, unas fijas y otras móviles, algunas en colores, gracias a las cuales el manejo de su Arte es puesto al alcance de cualquier persona culta. Los misioneros formados en el Colegio de Miramar, que él fundó, debían valerse de esta Arte para sus misiones africanas.

Además de atacar al Islam de frente, socavándolo en sus

cimientos culturales, LULIO ha extendido su cruzada denunciando las infiltraciones del arabismo en el seno de la Cristiandad a través del llamado «averroísmo latino», corriente filosófica de adhesión incondicional a ARISTÓTELES y a su intérprete árabe AVERROES que tenía sus partidarios en la Facultad de Artes de la Universidad de París. LULIO *ha sido el adversario acérrimo del averroísmo latino,* contra cuyos representantes ha polemizado repetidamente en París, de palabra y por escrito. Una a una ha razonado las 219 tesis condenadas en 1277 por el obispo de París, Esteban Tempier, tomadas en su mayor parte de los averroístas; ha pedido, además, a los poderes públicos la extirpación de doctrina tan perniciosa. En fuerte contraste con la doctrina de la doble verdad que los averroístas profesaron, LULIO ha realizado prácticamente una inconfusión de dominios entre la filosofía y la teología.

LULIO retrocede, pues, a posiciones tradicionales. De hecho, aparte los rasgos anteriormente expuestos, *el sistema de Lulio está inspirado en el agustinismo,* del cual renueva la pretensión de demostrar los dogmas por «razones necesarias», y reproduce la mayoría de las soluciones a los problemas teológicos y filosóficos. Su repudio radical del arabismo le sitúa, de rechazo, en el polo opuesto a ARISTÓTELES, a cuya influencia se substrae casi por completo, inclusive — caso único en toda la Edad Media — en la lógica. La vida y la doctrina, que se despliegan en íntima compenetración, hallan su *remate en un misticismo exaltado,* que florece en secretos deliquios y, en imágenes llamativas, expresa las delicias de la unión amorosa entre el alma (el amigo) y Dios (el Amado).

IV

9. La decadencia de la Escolástica; Guillermo de Occam. — La pugna entre las escuelas y la agudización del sentido crítico han corroído la Escolástica en el momento de su mayor esplendor. El primer síntoma de su decadencia ha sido la aparición del nominalismo por obra del franciscano inglés GUI-

LLERMO DE OCCAM (1300?-1350), a quien sus discípulos apellidaron «el venerable innovador» *(venerabilis inceptor)*. La importancia del cambio doctrinal se advierte en la nueva actitud que OCCAM adopta en el problema de los universales, a cuyo propósito las varias corrientes filosóficas del siglo XIII, pese a su diversidad, habían coincidido en el realismo; baste, por ejemplo, recordar la doctrina tomista de las esencias y la doctrina escotista de la *haecceitas*. En discrepancia con todas ellas, OCCAM renueva la antigua tesis de ROSCELÍN de que *los universales son meros nombres* (véase el cap. X) o, como se acostumbra a decir en la lógica de la Escuela, *términos* — de donde la otra denominación de *terminismo* que también se da a esta corriente —. En este cambio de postura cabe ver un indicio del nuevo auge que la afición a la lógica iba tomando en las escuelas del siglo XIV; por lo menos, OCCAM justifica su doctrina con textos tomados de las *Súmulas* de PEDRO HISPANO. Pero la fundamentación positiva de su tesis interesa menos, históricamente, que la *dura crítica a que ha sometido el realismo*, poniendo de relieve sus inconvenientes. El principal de ellos es la duplicación innecesaria de la realidad, como ocurre, por ejemplo, en la doctrina platónica de las Ideas. Frente a estos abusos de la metafísica, OCCAM enuncia el nuevo principio de la economía en el pensamiento: no hay que multiplicar los entes sin necesidad *(entia non sunt praeter necessitatem multiplicanda)*.

Junto a la lógica, adquiere importancia en la filosofía del siglo XIV el análisis y la valoración del conocimiento, lo cual responde a las exigencias del sentido crítico que caracteriza a este siglo. Basándose en su tesis de que *el individuo es la única realidad* existente, el nominalismo desvalora el conocimiento intelectual y, en cambio, *proclama la excelencia del conocimiento empírico*. En el acto de percepción sensorial aprehendemos inmediatamente las realidades ajenas a nosotros, como en el acto de intuición consciente aprehendemos en su propia fuente los hechos íntimos. Por la abstracción y la generalización ejercidas sobre los datos del conocimiento inmediato, la mente humana forja un saber de segundo grado, que es

la ciencia. La ciencia no es una ficción, pero sí una estructura racional que levantamos sobre el testimonio fehaciente de los sentidos o de la conciencia.

Ese criticismo occamista desemboca en un cierto escepticismo respecto a los resultados de la especulación anterior. OCCAM considera indemostrables no sólo los misterios, sino también las demás verdades referentes a Dios; inclusive la existencia, la unidad y la infinitud de Dios le parecen meros artículos de fe. La filosofía no alcanza a establecer acerca de Dios ninguna verdad, de donde se desprende que *entre la filosofía y la teología no existe relación alguna.* Arruinada la tesis clásica de que la filosofía se subordina positiva o negativamente a la teología, síguese el interesante corolario de que en filosofía reina una absoluta libertad de pensar.

OCCAM exagera, por último, el voluntarismo escotista hasta caer en la afirmación de que todo lo existente, incluídas las leyes de la naturaleza y los preceptos morales, depende pura y simplemente de la omnipotencia divina. Esto implica la derogación de toda necesidad en el mundo y la apelación al mero arbitrio de Dios como única razón de ser de las cosas. En política, OCCAM secundó la actuación del averroísta MARSILIO DE PADUA, quien propugnaba la supremacía del poder civil y la limitación del poder eclesiástico a los asuntos espirituales de la Cristiandad.

10. Triunfo del nominalismo. — Aunque Oxford fué la cuna de la filosofía nominalista, ésta se difundió rápidamente por todo el Occidente. En particular, en la Universidad de París se constituyó un poderoso núcleo occamista que, después de adueñarse de la Facultad de Artes, acabó por invadir la Facultad de Teología. Sus adherentes desarrollaron las tendencias críticas y escépticas de la escuela en un sentido aun más radical que OCCAM; el representante más conspicuo del grupo, NICOLÁS DE AUTRECOURT, llegó a negar la cognoscibilidad de las substancias y el carácter analítico del principio de causalidad, adelantándose en unos siglos a la filosofía inglesa moderna.

El triunfo del occamismo trajo consigo el desprestigio de las síntesis doctrinales construídas en el siglo XIII. Por otro lado, la ruptura del vínculo tradicional entre filosofía y teología acarreó la ruina de ambas. Los espíritus más exigentes las abandonan para dar comienzo, en subs-

titución, a la ciencia positiva; en tanto que las almas sedientas de perfección espiritual, asustadas ante los nuevos rumbos de la especulación teológico-filosófica, renuncian al saber mundano y se refugian otra vez en la contemplación interior, originando los *movimientos místicos* que caracterizan los últimos siglos de la Edad Media.

PARTE TERCERA

FILOSOFÍA MODERNA

CAPÍTULO CATORCEAVO

EL RENACIMIENTO. LUIS VIVES

SUMARIO

La filosofía del Renacimiento es el objeto del presente capítulo.

I. Preceden unas generalidades sobre la época moderna de la filosofía.

1. En oposición a la Escolástica, la filosofía moderna se desvincula de la religión positiva y se seculariza. Empieza por volver al pensamiento clásico y ensaya luego soluciones originales, hasta que KANT la centra en el problema crítico.

2. Consiguientemente, hay en ella tres períodos a distinguir: el Renacimiento, la nueva filosofía y el período crítico.

II. Estúdiase el Renacimiento en general.

3. El Renacimiento es la vuelta al modo de pensar de la Antigüedad clásica. El cultivo creciente de las humanidades y la afluencia de sabios bizantinos a Italia prepararon su advenimiento. A diferencia de las restauraciones parciales anteriores, el Renacimiento restaura la totalidad de la filosofía clásica a base de un conocimiento directo de los textos.

4. El hecho culminante en la filosofía del siglo XV es el descubrimiento de PLATÓN por la enseñanza de JORGE GEMISTO en Florencia. A iniciativa suya, los Médicis restauran la Academia platónica, que presidió MARSILIO FICINO y en la que colaboraron, entre otros, el cardenal BESARIÓN y PICO DE LA MIRÁNDOLA. Bajo la influencia del platonismo florentino, LEÓN HEBREO compuso sus *Diálogos de amor*.

5. El aristotelismo fué restaurado por el patriarca GENNADIO, primero en rivalidad con el platonismo, después en franca conciliación con él. El aristotelismo renaciente se mantuvo a distancia del peripa-

tetismo escolástico y del aristotelismo heterodoxo. Este último, que tenía su baluarte en la Universidad de Padua, se escindió a su vez en dos corrientes: la alejandrista y la averroísta. Asimismo fueron restauradas otras filosofías clásicas, como la atomística, la moral epicúrea, el estoicismo y la duda pirrónica.

6. El Renacimiento se extendió desde Italia a todo Europa. En Francia, LEFÈVRE D'ETAPLES difundió las corrientes italianas, PEDRO DE LA RAMÉE ensayó la reforma lógica y MIGUEL DE MONTAIGNE puso de moda un escepticismo elegante. En Inglaterra, los católicos de Oxford renovaron los estudios clásicos. En Alemania, MUCIANO RUFO y su grupo mezclaron las aficiones humanistas con preocupaciones de reforma religiosa. Entre los humanistas de los Países Bajos destacaron RODOLFO AGRÍCOLA y DESIDERIO ERASMO.

III. Estúdiase particularmente el Renacimiento en España.

7. El valenciano LUIS VIVES es la figura más representativa del Renacimiento europeo. No vivió en España, sino en los Países Bajos. Atacó duramente las instituciones universitarias de su tiempo, poniendo al descubierto los vicios que las corroían. Para remedio, propugnó la reorganización de los estudios en sentido humanista y dió el ejemplo con sus enseñanzas y con sus escritos.

8. La filosofía de VIVES es sincretística y consiste en una mezcla de doctrinas aristotélicas, platónicas y estoicas fundidas con espíritu cristiano. En especial, VIVES simplifica la lógica aristotélica y adopta una actitud de prudente reserva ante las especulaciones metafísicas. Su mayor originalidad reside en la psicología, por haber pregonado la observación de los hechos psíquicos y haber inaugurado su análisis empírico.

9. Las corrientes renacentistas europeas repercutieron en España. FOX MORCILLO encarnó el platonismo, GINÉS DE SEPÚLVEDA el aristotelismo, y FRANCISCO VALLÉS la conciliación de ambas tendencias. FRANCISCO SÁNCHEZ se asimiló en Tolosa el escepticismo francés y se convirtió en su mejor expositor.

10. Los médicos españoles participaron en los estudios antropológicos. GÓMEZ PEREIRA anticipó la doctrina cartesiana de que los animales carecen de alma; MIGUEL SABUCO señaló el papel activo del cerebro en la vida psíquica, y HUARTE DE SAN JUAN descubrió las diferencias nativas de mentalidad entre los individuos humanos.

IV. Se examinan, en fin, los atisbos renacentistas de una filosofía original.

11. La investigación antropológica, promovida en buena parte por los médicos, se extravió a menudo en el ocultismo. Pero alumbró la idea feliz del hombre como un microcosmos. La cosmología, jubilosa por los grandes descubrimientos de la época, llegó con BRUNO a afirmar la infinidad del mundo en el tiempo y en el espacio.

12. La boga del platonismo trajo consigo el florecimiento de utopías políticas, como las de MORO y CAMPANELLA. En contraste, MAQUIAVELO elaboró una concepción del Estado moderno a base de independencia nacional y libertad civil; pero su peligrosa «razón de Estado» despertó una fuerte oposición.

I

1. Carácter general de la filosofía moderna. — Cada época, al nacer, acostumbra a situarse en una cierta oposición a la época que muere; así el carácter más destacado de la filosofía en la época moderna es el *antiescolasticismo*. La Escolástica había cifrado su objetivo en defender y consolidar las verdades reveladas a la humanidad por Cristo; por contraste, la filosofía moderna se desvincula de la religión positiva y *se seculariza*. No importa que algunas personalidades o algunos grupos insistan en asignar a la filosofía finalidades apologéticas o en mantener el vínculo entre el pensar racional y la teología; son voces aisladas que no hallan eco o corrientes secundarias que no logran torcer la marcha general del pensamiento.

Repudiada la filosofía medieval en bloque, la época moderna empieza por volver pura y simplemente al pensamiento de la Antigüedad clásica. Pero no tarda en descubrir la importancia de éste para satisfacer las exigencias espirituales de la nueva Europa. Se lanza entonces a construir una filosofía original que, después de hacer tabla rasa de todo el pensamiento anterior, busca derroteros propios e intenta elaborar una nueva visión del mundo y del hombre. Ultimamente, el descubrimiento del problema crítico por KANT inaugura un período distinto, del cual en rigor la filosofía no ha salido aún.

2. Períodos de la filosofía moderna. — Con arreglo al expuesto panorama histórico de la filosofía moderna, distinguimos en la misma tres períodos, a saber:

1.º *Renacimiento*, desde mediados del siglo XV hasta el primer tercio del siglo XVII, caracterizado por la boga de la

filosofía clásica. Este período está falto de originalidad; sirve, sin embargo, de preparación al período siguiente.

2.° *Filosofía moderna* propiamente dicha, que abarca desde el primer tercio del siglo XVII hasta fines del XVIII y se caracteriza por las aspiraciones a constituir una filosofía original.

3.° *Filosofía contemporánea*, que desde fines del siglo XVIII llega hasta nuestros días y se reconoce en que toda ella gira alrededor del problema crítico.

II

3. El Renacimiento. — El Renacimiento es la vuelta al modo de pensar de la Antigüedad clásica. Dos factores han contribuído poderosamente a su preparación: el auge del humanismo y la afluencia de sabios orientales a Occidente. El humanismo es un hecho cultural consistente en el cultivo entusiasta de las *humanidades*, o sea, de las ramas integrantes del *trivium:* gramática, retórica y dialéctica, principalmente de las dos primeras. Desde el siglo XIV, los espíritus más refinados se disgustaron de la dialéctica al uso y motejaron de bárbaras las formas literarias de la Escolástica decadente; y, en busca de otras de mejor gusto, se dieron a la lectura e imitación de los autores clásicos latinos y griegos. Este hecho puramente literario acabó, sin embargo, por transformar el modo de pensar de la época. Vino a acelerar la transformación el éxodo de los sabios bizantinos a Occidente, singularmente a Italia, a raíz de la caída del Imperio de Bizancio, cuya capital fué ocupada por los turcos en 1453. Estos sabios dieron a conocer en Occidente los tesoros originales de la literatura griega clásica que se habían conservado en su país.

En filosofía, *el Renacimiento es la restauración del pensamiento clásico grecorromano,* puesto nuevamente en circulación por los humanistas de los siglos XV y XVI. Un hecho similar se había producido ya en ocasiones anteriores; baste recordar que SAN AGUSTÍN injertó en la filosofía cristiana el

neoplatonismo, y SANTO TOMÁS el aristotelismo. Pero éstas fueron restauraciones parciales de autores o sistemas, que a veces ni siquiera fueron conocidos directamente, sino a través de intermediarios. En cambio, el Renacimiento restaura en totalidad los autores conservados de la Antigüedad clásica. Por otro lado, el máximo empeño de los renacentistas consistió en la lectura directa de los textos originales de los clásicos griegos y latinos y en la asimilación íntegra de su pensamiento.

4. La Academia de Florencia. — *El descubrimiento de Platón fué el hecho culminante en la filosofía del siglo* XV, por lo cual toda la ideología del Renacimiento se presenta más o menos impregnada de platonismo. Aquel descubrimiento se debe a la presencia del sabio bizantino JORGE GEMISTO en la corte de Florencia. GEMISTO era un profundo conocedor y un entusiasta de PLATÓN, hasta el extremo de haber adoptado a imitación suya el sobrenombre de *Pletón*. El inaugura la lucha contra la filosofía de ARISTÓTELES, rebate la doctrina de que las substancias existentes son los individuos y proclama, en su lugar, la realidad de las Ideas; a partir de esta doctrina metafísica, extiende sus ataques a la teología, a la psicología y a la moral aristotélicas. En su platonismo se mezclan influencias neoplatónicas, que emergen a la superficie en sus opiniones religiosas; interpreta, por ejemplo, el cristianismo no como la superación del platonismo, sino como un fruto de éste que muestra su vitalidad y excelencia. Se llegó a sospechar de GEMISTO que, bajo capa de filosofía, profesaba el politeísmo pagano.

A iniciativa de GEMISTO, Cosme de Médicis *restauró en Florencia la antigua Academia,* para continuación de la que PLATÓN fundara en otro tiempo en Atenas. La Academia florentina, que alcanzó su máximo esplendor en tiempos de Lorenzo *el Magnífico* y Julián de Médicis, consistió en una agrupación libre de sabios consagrados al estudio y prosecución de la filosofía platónica. En ella profesó el cardenal BESARIÓN, otro sabio oriental venido a Occidente con motivo de la unión de las Iglesias griega y latina proclamada en el Concilio de

Florencia, que se convirtió después al catolicismo. En torno a BESARIÓN se formó un núcleo influyente de sabios griegos y latinos. Discípulo de JORGE GEMISTO, compartió su entusiasmo por PLATÓN, pero no su enemistad a ARISTÓTELES, cuya *Metafísica* vertió del griego al latín.

La presidencia de la Academia fué encomendada a MARSILIO FICINO, quien llevó a cabo la más fiel y elegante versión latina de los *Diálogos* platónicos. Tradujo asimismo las *Ennéadas* de PLOTINO y algunos escritos de PORFIRIO y otros neoplatónicos. Veneraba a PLATÓN como sabio y como profeta, y expuso sus doctrinas tanto en sus lecciones de cátedra como en sus escritos originales, de los cuales el más importante es el titulado *Theologia platonica.*

A la Academia de Florencia perteneció también JUAN PICO DE LA MIRÁNDOLA, quien se hizo famoso por su reto lanzado al mundo culto de sostener en Roma novecientas tesis *de omni re scibili.* Su neoplatonismo está contaminado de doctrinas cabalísticas, por las que sentía mucha afición.

Aunque la Academia de Florencia tuvo una vida efímera, su intensa actuación bastó a difundir por Italia, y aun por todo Europa, el platonismo. Una temprana muestra de esta influencia es la elevada teoría del amor desenvuelta por el judío portugués, converso luego al cristianismo, LEÓN HEBREO, en sus *Diálogos de amor* compuestos en lengua italiana, que más de una vez fueron utilizados por los místicos cristianos de estos siglos.

5. El aristotelismo y otras doctrinas renacientes. — Frente a la corriente platónica, fué renovado un aristotelismo bebido en sus propias fuentes y exento de contaminaciones escolásticas, con sólo ligeros retoques exigidos por el dogma. Introdujo esta tendencia en Occidente el patriarca de Constantinopla GENNADIO, seguido por JORGE DE TREBISONDA, TEODORO DE GAZA, JUAN ARGIRÓPULO y otros sabios griegos que actuaron en Italia. A ellos se unieron algunos occidentales, como ANGELO POLIZIANO y ERMOLAO BARBARO. De este grupo partió no sólo la empresa de traducir y exponer en latín culto los textos de ARISTÓTELES, sino la defensa de su filosofía contra las censuras de los florentinos. Así, GENNADIO polemizó contra GEMISTO, y

TEODORO DE GAZA contra BESARIÓN. En el decurso de la polémica, las posiciones de ambos bandos se aproximaron y aun fué posible un plan para conciliación de la filosofía platónica con la aristotélica, iniciativa que obtuvo una gran resonancia y no escasa aceptación.

Lo más notable del caso es que este aristotelismo renaciente se mantuvo a distancia no sólo del tomismo, sino, además, del aristotelismo heterodoxo que desde el siglo XIV había sentado sus reales en la Universidad de Padua. En el seno de esta segunda corriente aristotélica se produjo, a fines del siglo XV, una escisión entre alejandristas y averroístas a propósito de la inteligencia de las doctrinas de la unidad del entendimiento agente, de la individualidad, de la inmortalidad personal y otras conexas, que unos interpretaron conforme al comentario de ALEJANDRO DE AFRODISIA y otros conforme al comentario de AVERROES. La polémica entre el alejandrista PEDRO POMPONAZZI y el averroísta templado AGUSTÍN NIFO es el episodio más sonado de esta divergencia.

Junto con el platonismo y el aristotelismo fueron renovadas en este tiempo otras doctrinas filosóficas de la Antigüedad clásica. JUSTO LIPSIO puso en circulación las doctrinas estoicas, LORENZO VALLA enseñó nuevamente la moral epicúrea y hubo asimismo restauraciones de la atomística de DEMÓCRITO, de la física de EMPÉDOCLES y del escepticismo pirrónico. Entre los filósofos latinos, CICERÓN y SÉNECA gozaron de general prestigio y fueron leídos e imitados copiosamente.

6. **El Renacimiento fuera de Italia.** — Si bien Italia fué la cuna del Renacimiento, éste se extendió rápidamente a los demás países. En Francia lo introdujeron los admiradores del platonismo florentino, que se agruparon en torno a la figura preeminente de LEFÈVRE D'ETAPLES *(Faber Stapulensis)*, editor de obras filosóficas y místicas de autores clásicos y medievales. En su filosofía, LEFÈVRE propende al misticismo y aboga por la reforma lógica. Esta, cuya necesidad era generalmente reconocida, fué intentada por PEDRO DE LA RAMÉE *(Petrus Ramus)*, el más furibundo antiaristotélico del Renacimiento, quien, retrocediendo a la dialéctica socrático-platónica, propone la substitución del arte de la disputa por un arte oratoria *(ars disserendi)*, cuyos modelos encuentra en los preceptistas romanos CICERÓN y QUINTILIANO. La dirección escéptica del humanismo aparece en MIGUEL DE MONTAI-

GNE, el creador del género literario de los *Ensayos*, que en forma bella y amena diserta sobre los más variados temas con una absoluta despreocupación de la metafísica y de la teología; únicamente deja los dogmas a cubierto de la duda por el valor moral que la religión entraña.

En Inglaterra el humanismo no hizo sino reavivar la tradición de los estudios clásicos, en los que se distinguió notablemente el grupo católico de Oxford. En cambio, el núcleo más compacto de los humanistas alemanes, que siguió en Erfurt las inspiraciones de MUCIANO RUFO, mezcló su clasicismo con graves preocupaciones religiosas, de las que resultó incluso un intento de síntesis de los dogmas cristianos con la mitología pagana.

Un foco muy intenso de humanismo se formó en los Países Bajos, donde RODOLFO AGRÍCOLA contrapuso al latín bárbaro de los escolásticos un estilo ciceroniano y propugnó una reforma de la filosofía, sobre todo en la lógica y en la ética. Su doctrina de la *inventio* dialéctica está inspirada en CICERÓN y QUINTILIANO, y su prudencia de la vida está tomada del senequismo. El principal humanista holandés fué DESIDERIO ERASMO, de Rotterdam, quien extendió su pasión por los clásicos griegos y latinos a los Padres de la Iglesia y emprendió una resonante cruzada en defensa del buen gusto y contra la intolerancia doctrinal y religiosa.

III

7. Juan Luis Vives y la restauración de los estudios. — El máximo pedagogo del Renacimiento y uno de sus pensadores más representativos fué el español JUAN LUIS VIVES.

VIVES nació en 1492 en Valencia, donde recibió su primera formación. A los 17 años siguió estudios universitarios en París, en cuyo ambiente sufrió una profunda transformación. Convertido al humanismo, actuó en Lovaina y, más tarde, en Brujas, donde casó y fijó su residencia. Enseñó ocasionalmente en Oxford, aprovechando sus estancias invernales en Inglaterra, adonde le había llamado la reina para encargarle la educación de la princesa María. Murió en Brujas en 1540. VIVES influyó enormemente en Europa por sus escritos y por la frecuente correspondencia epistolar que mantuvo con los humanistas más eminentes de su tiempo: TOMÁS MORO, ERASMO, el francés GUILLERMO BUDÉ y otros. Aunque pasó casi toda su vida fuera de la Península, en su persona y en su obra se advierte un recio temple español, del cual su insobornable sentido cristiano es buena muestra.

VIVES es el campeón de la reforma pedagógica en sentido humanista. A él corresponde el mérito de haber descubierto que el descenso cultural de Europa en su tiempo provenía de las deficiencias inherentes a la organización de los estudios. Sus experiencias desagradables en la Universidad de París, donde todavía le fué desaconsejado el estudio de la gramática y la lectura de los clásicos y se le hizo perder el tiempo en estériles disputas dialécticas, le indujeron a *formular una dura crítica de las enseñanzas universitarias y a proponer su reforma.* Ya en 1519 alzó su protesta airada contra los métodos de sus antiguos maestros parisienses en su opúsculo *In pseudodialecticos.* Pero su obra capital fué el *De causis corruptarum artium* (1531), donde pasa revista a las causas generales que han provocado la decadencia de los estudios. VIVES hace hincapié en el abandono de los autores antiguos, el escaso amor a la investigación, el abuso de la disputa, el exceso de autoridad junto con la falta de crítica y otros vicios por el estilo. En la segunda parte de la obra, titulada *De tradendis disciplinis,* propone los remedios oportunos para atajar dichos males y muestra cómo debería ser dada la enseñanza en cada rama del saber: gramática, retórica, dialéctica, etc. A fuer de buen humanista, VIVES pregona el intenso cultivo de los idiomas antiguos, la vuelta a los clásicos, la simplificación de la dialéctica, el destierro de las disputas, la mesura en la especulación metafísica, la observación de la naturaleza y otras medidas análogas que remozarían el buen gusto y la originalidad. VIVES insistió toda la vida en su campaña y amplió sus planes de reforma a los niños y, especialmente, a las mujeres en su precioso libro *De institutione feminae christianae,* dedicado a la princesa María.

Muchas de las obras de LUIS VIVES no fueron sino realizaciones concretas de su ideal pedagógico, que le inspiró sus *exercitationes* o ejercicios del idioma latino a base de textos de CICERÓN, TERENCIO y otros clásicos, su edición del *De civitate Dei* de SAN AGUSTÍN, sus comentarios bíblicos, etc.

8. La filosofía de Vives. — VIVES propone la renovación de la filosofía, al igual que de las demás disciplinas, en cuanto

a la forma y en cuanto al contenido. Pero, menos original en su labor constructiva que en la crítica, se limita a un retorno a los dos mejores pensadores del clasicismo griego, y así su filosofía es una mezcla de doctrinas platónicas y aristotélicas, más algunas de otros autores, amasada con espíritu cristiano. En esta empresa de renovación sigue con frecuencia las huellas de RODOLFO AGRÍCOLA y LORENZO VALLA. Así, *simplifica la lógica aristotélica,* depurándola de infiltraciones gramaticales y metafísicas y eliminando de ella la doctrina de las categorías y la de la modalidad de los juicios. En opinión de VIVES, la dialéctica es una simple continuación de la retórica, que tiene asignadas dos tareas capitales: hallar los argumentos a favor o en contra de una tesis (doctrina de la *inventio)* y aquilatar su valor (doctrina del *judicium).* El agudo sentido crítico de VIVES no le permite ser demasiado optimista en cuanto a la fuerza de un buen número de demostraciones; en filosofía, dice, hay que contentarse a menudo con la probabilidad. Reconoce la insuficiencia de la mente humana para resolver muchos problemas, por lo cual adopta una *actitud de reserva en la metafísica;* y, si bien en ésta se atiene en general a las doctrinas de ARISTÓTELES, no siempre acepta el valor concluyente de sus razonamientos. A VIVES la filosofía le interesa menos por sus resultados teóricos que por sus repercusiones prácticas. Por lo mismo, se desinteresa de la fundamentación metafísica de la vida moral y prefiere organizarla desde lo íntimo de la conciencia, restaurando el concepto clásico de la «sabiduría»; su *Introductio ad sapientiam* es una versión cristiana de la ética socrática y estoica.

La aportación más original de VIVES a la filosofía estriba en sus concepciones psicológicas contenidas en los tres libros *De anima,* cuyo título y plan están calcados en la obra similar de ARISTÓTELES. Pero en estos moldes viejos VIVES vierte ideas nuevas. Fiel a su criticismo, se para poco en averiguar la esencia y propiedades del alma y prefiere detenerse en el examen de sus operaciones. VIVES *es el primer filósofo moderno que ha emprendido el análisis y la descripción de las actividades anímicas.* Algunos de estos análisis, por ejemplo

los referentes a la memoria, a la asociación de imágenes y a las pasiones, son verdaderas maravillas. VIVES ha podido lograr resultados tan provechosos, porque, desentendiéndose del método silogístico, *ha apelado al procedimiento de la observación,* en lo cual se ha anticipado a toda la psicología moderna. En su doctrina metafísica del alma propende a las soluciones platónicas; pero rechaza la existencia de ideas innatas, y se atiene al empirismo. Sus doctrinas de las «informaciones naturales» o «anticipaciones de la experiencia» y de los juicios espontáneos están inspiradas en otras similares de los estoicos (véase el cap. V). La psicología de VIVES ha influído mucho en FRANCISCO BACON y en la escuela escocesa del sentido común.

9. Los humanistas españoles. — La Universidad de Salamanca y la que el cardenal Cisneros fundó en Alcalá a principios del siglo XVI, promovieron el cultivo de las humanidades en España. Aparte de la figura europea de VIVES, hubo otros humanistas notables que siguieron las tendencias generales del Renacimiento. El platonismo halló un buen representante en SEBASTIÁN FOX MORCILLO, quien comentó el *Timeo,* el *Fedón* y la *República,* y en sus obras originales propugnó la fórmula conciliatoria de PLATÓN con ARISTÓTELES. Las obras de éste fueron traducidas por JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA; pero el más profundo expositor del peripatetismo fué PEDRO CIRUELO, de Daroca, profesor en Salamanca y Alcalá, quien trató con preferencia temas lógicos, epistemológicos y metafísicos. Las posiciones unilaterales no encontraron mucho arraigo en el grueso de los humanistas, quienes repartieron sus amores entre la Academia y el Liceo, aunque inclinándose más o menos hacia uno u otro. Así, FRANCISCO VALLÉS, «el divino», comentó los *Meteoros* y la *Física* de ARISTÓTELES; pero en su obra capital *Sacra Philosophia,* dedicada a la exposición de las doctrinas filosóficas que se contienen en las Sagradas Escrituras, propende notoriamente a posiciones platónicas. En cambio, PEDRO SIMÓN ABRIL, que tradujo al castellano el *Cratilo* y el *Gorgias,* de PLATÓN, y la *Etica* y la *Política,* de ARIS-

TÓTELES, sigue más bien el peripatetismo en su curso sistemático de filosofía distribuído en las tres partes de lógica o filosofía racional, filosofía real y filosofía moral, de las cuales sólo tuvo tiempo de escribir las dos primeras.

Mientras en los humanistas citados afloran más bien corrientes italianas, la corriente escéptica del humanismo francés retoñó en FRANCISCO SÁNCHEZ, hijo de un médico español trasladado a Burdeos, y profesor él mismo de medicina y filosofía en la Universidad de Tolosa. Su obra principal, *Quod nihil scitur,* publicada en 1581, es un «tratado de la noble y alta ciencia de la ignorancia», en el que, por contraste con un concepto riguroso y elevado del saber, se subraya la imperfección de la ciencia al uso. Para SÁNCHEZ, el escepticismo no es un fin, sino un medio que le estimula a hallar un método científico distinto del tradicional. Haciendo tabla rasa del criterio de autoridad, SÁNCHEZ aconseja el examen directo de las cosas mismas. *La observación y la experiencia, acompañadas del juicio, son los mejores medios para obtener el conocimiento.* Este empirismo, parejo al de TELESIO, triunfará con FRANCISCO BACON, al cabo de un siglo, en el estudio de la naturaleza. Sin embargo, de las dos fuentes de la experiencia humana SÁNCHEZ aboga de preferencia por la interna; el carácter inmediato que reviste el conocimiento de los propios estados y acciones confiere a nuestro saber una seguridad que en vano buscaríamos en la observación de los hechos externos.

10. Los médicos filósofos. — Los médicos españoles humanistas aportaron una contribución muy valiosa al estudio del tema antropológico, característico de la filosofía del Renacimiento. GÓMEZ PEREIRA, en su *Antoniana Margarita,* empieza por libertarse reflexivamente de todo dogmatismo y por fiar nada más en la razón personal. Más aún que por esta actitud metódica, preludia a DESCARTES por la profunda separación que establece entre el hombre y los demás seres de la naturaleza con su curiosa doctrina de que *los animales carecen de alma* y son meros mecanismos desprovistos de sensibilidad y de conciencia; sus varias operaciones se explican por fuerzas y

movimientos de índole igual a los del mundo inanimado. El bachiller MIGUEL SABUCO, médico de Alcaraz, publicó bajo el nombre de su hija D.ª Oliva una *Nueva Filosofía*, en la que ya *señala el cerebro como asiento del alma humana* y niega intervención activa a los órganos de los sentidos en la producción de las sensaciones. Por último, el doctor JUAN HUARTE DE SAN JUAN dió a luz en 1575 su famoso *Examen de ingenios*, en el que, aplicando el método de la observación, descubre que *entre los hombres existen diferencias nativas de mentalidad*, radicadas, en buena parte, en las diferencias de su constitución física. Esta doctrina, tan rica en perspectivas, no ha encontrado, sin embargo, su continuación hasta la psicología individual contemporánea.

IV

11. Antropología y cosmología renacentistas. — Para completar el cuadro de esta época, mencionaremos los ensayos renacentistas de constitución de una filosofía original. El tema del hombre despertó el máximo interés y en su tratamiento participaron abundantemente los médicos teóricos, quienes, por falta de un método científico seguro, se extraviaron en su mayoría en las ciencias ocultas; la astrología, la alquimia, la teosofía, etc., adquirieron ahora mucho auge. La idea antropológica más fecunda del Renacimiento fué la *concepción del doble mundo:* el mundo en grande, o sea, el macrocosmos, y el mundo en pequeño, o sea, el hombre, que recibió el nombre de *microcosmos*.

En otro aspecto, los descubrimientos astronómicos y geográficos dieron impulso a la cosmología. El cosmólogo más famoso del Renacimiento fué JORDANO BRUNO, fraile apóstata que murió en la hoguera, por hereje, en 1600. El nuevo sistema astronómico ideado por Copérnico a base del movimiento de la Tierra fué ampliado por BRUNO hasta afirmar la *infinidad del mundo en el tiempo y en el espacio;* el sistema solar, al que la Tierra pertenece, es una parte suya pequeñísima. El

corolario de esta doctrina es el *panteísmo,* que hace a Dios inmanente al mundo y le considera a la vez causa primera y fin último, materia y forma de los seres naturales. Por ahí llega BRUNO a un neoplatonismo que remata en una interpretación personal de la Trinidad. BRUNO entona un cántico jubiloso a la belleza cósmica y exalta este *heroico entusiasmo* como la virtud peculiar del siglo.

12. Las concepciones políticas. — Otro síntoma de los tiempos es el *auge de las utopías políticas,* calcadas en *La República* de PLATÓN como modelo, si bien adaptadas a las circunstancias de la época. La más temprana es la *Utopía* del humanista y mártir inglés SANTO TOMÁS MORO, quien propone la solución del problema social mediante un reparto equitativo de la riqueza y la solución de las luchas religiosas mediante la implantación de la tolerancia. También el dominico italiano TOMÁS CAMPANELLA sitúa, como MORO, en una isla su Ciudad del Sol, que es una mera versión cristiana de la república platónica.

En contraste con estas corrientes políticas idealistas, el florentino NICOLÁS MAQUIAVELO, consejero un tiempo en la corte de los Médicis y caído luego en desgracia, ha desplegado una *teoría realista* inspirada en el modelo de la Roma clásica, en la que tuvo el acierto de recoger dos grandes aspiraciones de la época, a saber: la independencia nacional y la libertad civil. MAQUIAVELO abandona el ideal del Imperio, tan acariciado por los tratadistas medievales, y consagra en su teoría el hecho de las nuevas nacionalidades recién constituídas en Europa, para las que reivindica un poder fuerte y plena autonomía. Su exigencia de la libertad tiende a robustecer la autoridad civil frente a las injerencias del poder eclesiástico. En su obra capital, *El Príncipe,* sienta su famosa doctrina de la «razón de Estado», que declara lícito para el gobernante el uso de cualesquiera medios conducentes a la realización del ideal político. La inmoralidad de esta norma y la violencia de sus ataques a la autoridad religiosa provocaron en todo tiempo una viva repulsa de los escritores católicos.

CAPÍTULO QUINCEAVO

LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

SUMARIO

En el presente capítulo se expone el renacimiento de la Escolástica en España.

I. En la primera parte, se estudia la Escolástica salmantina.

1. La restauración del pensamiento escolástico fué promovida con la idea de evitar el peligro de la paganización de la vida, inherente al Renacimiento. Encauzada desde la Universidad de Salamanca, triunfó en España y se convirtió en un movimiento europeo.

2. El dominico FRANCISCO DE VITORIA fué el iniciador de esta restauración. Innovó en la enseñanza de la teología los métodos y las doctrinas. Examinó, bajo enfoque teológico, los problemas jurídicos y políticos de su tiempo, tales como el origen del poder, la organización de la sociedad internacional, la licitud de la guerra, la libertad de los mares y el derecho público de los indios.

3. Los discípulos dominicos de VITORIA continuaron su labor. DOMINGO DE SOTO y MELCHOR CANO hicieron triunfar sus doctrinas en el Concilio de Trento. PEDRO DE SOTO fué un gran penalista. MANCIO DE CORPORE CHRISTI implantó los métodos de su maestro en Sevilla y Alcalá. MEDINA y BÁÑEZ compilaron el comentario de la escuela a SANTO TOMÁS.

II. En la segunda parte, se estudia la continuación de la Escolástica salmantina por los jesuítas.

4. Los jesuítas se asimilaron los métodos de la escuela de VITORIA y los implantaron en la Compañía. Extendieron la reforma salmantina de los estudios a la Facultad de Artes y la universalizaron en Europa.

5. La restauración filosófica fué promovida por los jesuítas de Coimbra con la elaboración de un comentario completo, literal e ideológico, a los textos de ARISTÓTELES.

6. La renovación teológica fué promovida por MOLINA, quien opuso al determinismo luterano su teología de la libertad. Pero sus discrepancias con los dominicos abocaron ulteriormente la teología a estériles e interminables disputas.

7. El máximo pensador de la Compañía fué FRANCISCO SUÁREZ, quien elaboró una nueva síntesis de la teología escolástica a la altura de su tiempo. Proyectó asimismo una síntesis filosófica, pero sólo llegó a publicar la metafísica y la psicología.

8. SUÁREZ reconoce la superioridad de la teología sobre las disciplinas filosóficas, pero consagra la autonomía de éstas. Su doctrina general es el tomismo, modificado en una serie de doctrinas parciales. En metafísica, sólo reconoce realidad a las substancias primeras, afirma la identidad de esencia y existencia en los seres creados y explica la individualidad por la unión de la materia y de la forma. En psicología, otorga al entendimiento agente una actividad mayor en la elaboración de la especie inteligible y admite el conocimiento intelectual directo de los singulares.

9. En la ética, SUÁREZ eleva el probabilismo a doctrina general. En política, sienta la tesis de la soberanía popular. En derecho internacional, descubre que la comunidad de las naciones está basada en el consentimiento.

10. Otros jesuítas desarrollaron la doctrina política, bien para combatir el absolutismo de los protestantes, bien para oponer a MAQUIAVELO la idea del príncipe cristiano.

III. Para final, se presenta la figura de Juan de Santo Tomás, que cierra el ciclo de la restauración escolástica.

11. FRAY JUAN era lisboeta y se llamaba Poinsot; adoptó en religión el sobrenombre de SANTO TOMÁS por amor a la persona y a las doctrinas del Doctor Angélico. Se formó intelectualmente en Coimbra. Mientras proseguía estudios en Lovaina, sintió la vocación religiosa e ingresó en la Orden de Predicadores. Profesó largos años en Alcalá y escribió un curso completo de filosofía y otro de teología.

12. JUAN DE SANTO TOMÁS sigue con absoluta fidelidad las doctrinas, los procedimientos y hasta el tecnicismo del Doctor Angélico. Desprecia el estilo humanista y rectifica las innovaciones ideológicas de los teólogos jesuítas, velando por la integridad del sistema tomista. Es el último gran doctor escolástico, tras del cual sobreviene una rápida decadencia.

I

1. La restauración escolástica española. — La vuelta al pensamiento clásico encerraba el peligro de paganización de la vida, que no dejó de manifestarse durante el Renacimiento, sobre todo en Italia. Para obviar esta amenaza que se cernía sobre la vida religiosa y cultural de Europa, fué promovida en algunos medios eclesiásticos una renovación de los estudios basada en los nuevos métodos pedagógicos, pero que, en vez de retornar a la filosofía grecorromana, buscó su inspiración en la Escolástica del siglo XIII, en la que había culminado la cultura cristiana de la Edad Media.

Este movimiento de restauración escolástica fué iniciado simultáneamente en Italia y en España. Pero la robustez del espíritu cristiano y la plenitud de la vida cultural en la España del siglo XVI depararon a aquel movimiento un marco esplendoroso en la Universidad de Salamanca, la cual le dió impulso y lo elevó a la categoría de movimiento europeo. La reforma religiosa, realizada en sentido católico por el Concilio de Trento, fué en buena parte un resultado de aquella restauración.

2. Francisco de Vitoria. — El iniciador de la restauración escolástica española fué el dominico FRANCISCO DE VITORIA (1483?-1546). VITORIA había vivido en la Universidad de París las mismas amargas experiencias escolares que VIVES. Vuelto a España e investido al poco tiempo con la cátedra de *Prima* de la Universidad de Salamanca, la más importante de su Facultad de Teología, VITORIA imprime a su enseñanza una orientación nueva que había de elevarla a un envidiable nivel. Ante todo, habla en cátedra el latín culto de los humanistas y destierra de entre sus discípulos el latín bárbaro de los nominales decadentes. En segundo lugar, arrincona la farragosa literatura de los comentaristas y se remonta a las mejores producciones del siglo de oro de la Escolástica; incluso se atreve a prescindir del *Libro de las Sentencias* de PEDRO LOMBARDO,

clásico en la enseñanza de la teología, y lo substituye por la *Summa Theologica* de SANTO TOMÁS DE AQUINO, el libro más claro de estilo y de pensamiento en toda la Edad Media. Introduce, además, la novedad de dictar a los alumnos, obligándoles en cierto modo a repensar sus lecciones. Remoza, en fin, los géneros literarios académicos substituyendo las disputas escolásticas al uso por piezas oratorias magníficas de forma y de contenido. De esta brillante actuación universitaria de VITORIA nos quedan unos *Comentarios* a varias partes de la *Summa* de SANTO TOMÁS y sus famosas *Relectiones* o discursos pronunciados en las solemnidades académicas.

El resultado de tales reformas de método ha sido una completa *renovación de las doctrinas teológicas y, por su influencia, de las políticas y jurídicas,* toda vez que VITORIA, dando de lado a las cuestiones baladíes y demasiado sutiles perpetuadas por pura rutina en la enseñanza, somete los problemas más candentes del siglo al examen de la teología. Así, *se adhiere al nuevo principio político de la soberanía e independencia de los Estados nacionales,* para cuyos príncipes reclama la plenitud del poder, declarando caducada la idea medieval del Imperio. Niega asimismo la soberanía temporal del Papa sobre los otros príncipes o gobernantes de las comunidades políticas y le reconoce, a lo sumo, una potestad indirecta. Deshecha la etnarquía medieval — o comunidad de los pueblos cristianos bajo la égida del Emperador y del Papa —, en su lugar VITORIA *proclama la comunidad internacional de los Estados* impuesta por la naturaleza sociable del hombre, de cuya doctrina arranca la organización internacional moderna. Ha abordado también el *problema moral de la guerra,* estableciendo el carácter penal de la misma y fijando las condiciones mínimas de su justicia, a saber: autoridad legítima en quien la declare, causa o título justo y conducta recta en su declaración, prosecución y término. También VITORIA ha dejado oír su voz autorizada en los problemas de derecho público surgidos del imperio español de Indias. Ha reivindicado la licitud, en puro derecho natural, de las comunidades políticas establecidas por los indios. A propósito de la libertad de los mares, ha consagrado

el derecho de libre comunicación para todos los pueblos del mundo. Ha tratado, en fin, con un espíritu plenamente moderno, una serie de otros problemas relacionados con la ley, con la autoridad y con el Estado.

3. **La escuela teológica salmantina.** — Los discípulos de VITORIA continuaron con brillantez su labor. DOMINGO DE SOTO desempeñó en Salamanca la otra cátedra de teología, llamada de *Vísperas;* él, juntamente con MELCHOR CANO, fundador de los «Lugares teológicos» o Teología fundamental, llevó en el Concilio de Trento la voz del Maestro, impedido por achaques de salud. PEDRO DE SOTO fué, además de teólogo, un buen lógico y un excelente tratadista del derecho penal. Otro gran teólogo dominico fué MANCIO DE CORPORE CHRISTI, quien profesó en Sevilla, Alcalá y Salamanca. Su sucesor, BARTOLOMÉ DE MEDINA, emprendió la redacción del comentario definitivo de la Escuela salmantina a la *Summa* de SANTO TOMÁS, aprovechando los comentarios de los maestros anteriores. Dejó el trabajo muy avanzado; pero quien lo terminó fué su sucesor DOMINGO BÁÑEZ. Aunque la teología fué siempre la materia principal de estudio de los dominicos salmantinos, con mucha frecuencia fueron tratados los problemas jurídicos, políticos, internacionales y aun los de filosofía especulativa en su relación con la teología.

II

4. **La Compañía de Jesús.** — La propagación, perfeccionamiento y estabilidad de la restauración escolástica promovida en España por VITORIA se deben, en gran parte, a la Compañía de Jesús, fundada por San Ignacio de Loyola, cuyos primeros maestros habían cursado sus estudios teológicos en Salamanca. Desde buen comienzo, la Compañía se adhirió sin reservas a las innovaciones universitarias de los salmantinos: humanismo, odio a la disputa dialéctica, espíritu de modernidad, etc. En 1593 la Orden promulga una declaración oficial de adhesión al tomismo, si bien deja a sus miembros en libertad de opinar en las cuestiones puramente filosóficas. Pero *lo característico de los jesuítas es la extensión de la reforma salmantina a la Facultad de Artes,* donde tradicionalmente se cursaban los estudios de filosofía. El hecho tuvo lugar en las

Universidades de Coimbra y Evora, regentadas a la sazón por los jesuítas españoles y portugueses; los nuevos Estatutos promulgados en 1565 restringían el ciclo dialéctico y ampliaban el tiempo dedicado a la filosofía real y moral. La Orden impuso, además, la previa formación humanista y filosófica de sus teólogos, quienes debían consumir antes un trienio en la Facultad de Artes. Por último, *la Compañía de Jesús universalizó la reforma salmantina,* introduciéndola primero en Roma al fundar allí el Colegio Romano y el Colegio Germánico, las dos escuelas centrales de la Orden para los países latinos y los germánicos respectivamente, e irradiándola luego a todo el orbe católico. LESIO la llevó a Lovaina; GREGORIO DE VALENCIA, a Ingolstadt; RODRIGO DE ARRIAGA, a Praga, etc. Al finalizar el siglo XVI, la reforma de los estudios estaba en marcha en toda Europa.

5. Los conimbricenses. — Los primeros frutos de la nueva reforma se hicieron notar en Portugal, a la sazón incorporado a España. Bajo la dirección de PEDRO DE FONSECA, un grupo de jesuítas españoles y portugueses llevó a cabo, en Coimbra, un inmenso comentario a la filosofía de ARISTÓTELES, que es conocido con el nombre de *cursus conimbricensis* y contiene una exégesis, no sólo literal, sino sobre todo ideológica, dividida en cuestiones claramente redactadas y dispuestas en perfecto orden. Floreció, además, la especulación filosófica en una serie de tratados sobre metafísica, psicología y otras materias, como consecuencia del mayor desarrollo dado a estos estudios en las Facultades de Artes.

6. Luis Molina. — Si el Renacimiento amenazaba con paganizar la vida, la Reforma protestante había escindido efectivamente la comunidad de los pueblos cristianos de Europa. También los jesuítas se aprestaron a la defensa de la unidad religiosa y de la teología tradicional frente a las innovaciones del protestantismo. En especial, a la negación del libre albedrío humano por LUTERO, opuso LUIS MOLINA (†1600) una *teología de la libertad,* que subraya enérgicamente el libre albedrío

humano. Para hacer compatible su tesis capital con las doctrinas teológicas de la gracia y de la predestinación, ideó el *concurso simultáneo* de Dios en la producción de los actos libres y la llamada *ciencia media,* es decir, el conocimiento divino de los actos contingentes que el hombre realizará en el futuro.

Esas concesiones de MOLINA al voluntarismo le indispusieron con los teólogos dominicos, partidarios de la premoción física y del conocimiento divino basado en decretos antecedentes. La pugna surgida enturbió las relaciones entre ambas Ordenes religiosas y originó interminables disputas que acabaron por esterilizar la restauración escolástica promovida con tanto acierto.

7. **Francisco Suárez.** — El máximo pensador de la Compañía de Jesús fué el granadino FRANCISCO SUÁREZ, «el Doctor Eximio» (1548-1617). En su juventud estudió el Derecho en Salamanca. Ingresado en la Compañía y dedicado al magisterio, enseñó la filosofía entre los 23 y los 25 años de edad en Segovia; y luego, por espacio de más de cuarenta años, desempeñó cátedras de Teología en Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra. Comentó la *Summa Theologica* de SANTO TOMÁS en casi todas sus partes; la serie de estos comentarios, que fué publicada a intervalos, constituye la síntesis más importante de la teología escolástica, realizada en los tiempos modernos. Algunos de tales tratados, como el *De Legibus,* ejercieron una influencia decisiva en la evolución de las ideas jurídicas. Asimismo la *Defensio fidei catholicae,* escrita en réplica al rey de Inglaterra, interesa enormemente desde el punto de vista político.

En su edad madura, SUÁREZ abrigó el propósito de ampliar su nueva síntesis escolástica a la totalidad de las materias filosóficas; pero la muerte le impidió llevarlo a la práctica. Para muestra de lo que esta síntesis filosófica había de ser, quedan sus monumentales *Disputationes metaphysicae* y el tratado *De anima,* que estaba redactando al morir y fué acabado por un compañero suyo de Orden a base de las lecciones profesadas

en Segovia. En una y otra obra SUÁREZ, haciendo uso de la libertad concedida por la Compañía, abandona el procedimiento de los comentarios al texto de ARISTÓTELES y adopta la forma de disertación libre, más favorable al desarrollo de la especulación original. Esta innovación suprime el último resto de la autoridad en la enseñanza de la filosofía.

8. Metafísica y psicología de Suárez. — SUÁREZ reserva a la ciencia teológica la primacía en el edificio del saber y considera que la filosofía es un ejercicio de preparación indispensable para el teólogo; sin embargo, otorga plena autonomía a las varias disciplinas filosóficas, que no tiene inconveniente en desarrollar aparte de la teología. Así trata por separado la lógica, la metafísica, la filosofía natural, la psicología y aun la ética. En su concepción filosófica, SUÁREZ toma por base el peripatetismo tomista, pero lo modifica con algunas doctrinas de las otras corrientes escolásticas, en especial del escotismo.

La metafísica versa, según SUÁREZ, sobre el ser real, lo cual le obliga a fijar con mucha precisión los dos conceptos de ser y de realidad. Insistiendo en la doctrina aristotélica de las substancias primeras, establece que *en la realidad inmediata sólo existen seres individuales con unidad numérica;* en su virtud, es rechazada la opinión tomista acerca de las formas angélicas. La modificación repercute en muchos otros problemas de la metafísica. Así, el principio de individuación no es colocado en la materia (como SANTO TOMÁS) ni en la forma (como ESCOTO), sino eclécticamente en la unión de ambas. Es afirmada la identidad de esencia y existencia en los seres creados; a lo sumo, concede a los tomistas una mera distinción de razón. También admite la posibilidad de que la materia primera exista sin la forma. Restringe el valor de algunas pruebas aducidas por SANTO TOMÁS para la demostración de la existencia de Dios, por ejemplo la prueba basada en el movimiento, que prefiere substituir por otra basada en la serie de las causas eficientes. En cuanto a la esencia de Dios, opina que ni podemos conocerla por luz natural de razón tal como es en sí, ni cabe demostrar todos sus atributos *a priori;* por-

que de Dios sabemos sólo por sus efectos. Pero, averiguado *a posteriori* alguno de los atributos, de éste podemos inferir los demás.

Entre el alma y sus potencias existe una distinción virtual, es decir, las potencias no son realidades distintas del alma (contra ESCOTO), si bien existe en el alma un fundamento real para su distinción. En la enumeración de estas potencias, SUÁREZ se atiene a los esquemas aristotélico-tomistas. Pero *otorga al entendimiento agente una actividad mayor en la elaboración del conocimiento* intelectual, al reconocerle capacidad para producir por sí mismo la especie inteligible sin el concurso de la especie sensible, la cual sirve de material pasivo para aquélla. Consiguientemente, es modificada la doctrina aristotélica de la abstracción. *El objeto próximo del conocimiento es la cosa singular,* conocida directamente y no por reflexión sobre el fantasma (o especie sensible); con la cosa es conocida a la vez su esencia general. Al igual que ESCOTO, atribuye a la voluntad una plena indeterminación tanto interna como externa, y así reivindica para el hombre la plenitud de su albedrío.

9. Doctrinas éticas y jurídicas de Suárez. — Mayores innovaciones que en la metafísica, introduce SUÁREZ en la filosofía práctica. En la ética eleva a doctrina general el *probabilismo,* propuesto por el dominico MEDINA y aceptado por su compañero GABRIEL VÁZQUEZ; y en su virtud declara lícita la acción moral, siempre que dimane de principios prácticos suficientes, aunque no sean rigurosamente ciertos ni recaben a su favor la máxima probabilidad. Esta doctrina, que fué vivamente combatida, respondía al anhelo de libertad sentido en la nueva Europa. En la filosofía jurídica y política SUÁREZ combina la concepción de derecho natural expuesta por VITORIA con el principio voluntarista asimilado de ESCOTO, elaborando su *doctrina básica del consentimiento.* Así, frente al absolutismo político de los protestantes, especialmente de Jaime I de Inglaterra, establece la *doctrina de la soberanía popular,* según la cual la comunidad política recibe originariamente de Dios la autoridad y la transmite al monarca a título irreversible; el

pueblo expresa su voluntad concorde con las transmisiones del poder y los demás cambios políticos por el mero consentimiento. En idéntico sentido modifica la doctrina de VITORIA sobre la comunidad internacional de los Estados; la simple tendencia natural no basta a explicar dicha comunidad, si a ella no se añade una voluntad tácita de convivencia, que se expresa en el consentimiento. Las costumbres internacionales son la manifestación espontánea de esta voluntad que, caso de hacerse reflexiva, sería capaz de elaborar un auténtico derecho positivo con vigencia para todos los Estados. Por esta genial anticipación, SUÁREZ *ha sido el creador del derecho internacional.*

10. Los tratadistas políticos.—Las ideas antiabsolutistas de los jesuítas españoles fueron expuestas con vigor, y tal vez con exceso, por el P. JUAN DE MARIANA, quien llegó a defender la licitud del tiranicidio. Más intensa fué la reacción contra las doctrinas de MAQUIAVELO, a quien opuso el P. RIVADENEYRA la estampa del príncipe cristiano, desarrollada asimismo más adelante por el P. BALTASAR GRACIÁN. Las doctrinas políticas de los jesuítas españoles fueron compartidas por otros escritores como el agustino P. MÁRQUEZ, QUEVEDO y SAAVEDRA FAJARDO.

III

11. Juan de Santo Tomás; vida y obras.—Hijo de un noble borgoñón afecto a los Austrias y de una dama portuguesa, Juan Poinsot Garcés nació el año 1589 en Lisboa. Estudió humanidades y teología en Coimbra. Mientras proseguía sus estudios en Lovaina, sintió la vocación religiosa. Ingresó en Madrid en la Orden de Predicadores y tomó el nombre de FRAY JUAN DE SANTO TOMÁS para muestra del amor entrañable que sentía por el Doctor Angélico. La principal ocupación de su vida fué la enseñanza de la teología en la Universidad de Alcalá, que ejerció durante largos años. En 1643, Felipe IV le

nombró su confesor. Al pasar ambos por Zaragoza, FRAY JUAN puso al rey en relación con Sor María de Agreda, la monja mística. Durante la estancia del rey en Cataluña, FRAY JUAN murió en Fraga en 1644.

Fruto de su labor docente, FRAY JUAN DE SANTO TOMÁS publicó un curso completo de filosofía y otro de teología, conocidos respectivamente bajo los títulos de *Cursus philosophicus* y *Cursus theologicus*. Ambos gozan de mucho aprecio y han sido reeditados modernamente. El primero, en tres partes, desarrolla la lógica, la filosofía natural y la metafísica. El segundo, que apareció en ocho volúmenes, es un extenso comentario a la totalidad de la *Summa Theologica* de SANTO TOMÁS DE AQUINO, al que antepone un opúsculo para vindicación de sus doctrinas.

12. Significación doctrinal de Juan de Santo Tomás. — La fidelidad a SANTO TOMÁS es el rasgo distintivo de FRAY JUAN, quien no tuvo otro empeño que seguir las auténticas doctrinas del Angélico y desarrollarlas con todas sus fuerzas. Aquella fidelidad le hizo menospreciar las formas elegantes de los teólogos salmantinos y volver al rígido tecnicismo escolástico. Más severo aún con las desviaciones doctrinales, combatió las innovaciones introducidas por VÁZQUEZ y SUÁREZ en un intento de restablecer a su integridad la tradición tomista.

Profesó, sin embargo, el probabilismo moral, aunque en tono de gran moderación y evitando caer en los excesos de los casuístas. De su curso de filosofía, es famoso el tratado de lógica. De mayor fama goza aún su tratado teológico de los dones del Espíritu Santo, donde en conceptos tomistas desarrolla una profunda doctrina del conocimiento místico.

FRAY JUAN DE SANTO TOMÁS es el último gran doctor escolástico. Después de él, la Escolástica decae con rapidez, para vegetar obscuramente y sin prestigio hasta el último tercio del siglo pasado.

CAPÍTULO DÉCIMOSEXTO

LOS INICIADORES DE LA NUEVA FILOSOFÍA

SUMARIO

El presente capítulo está dedicado a la iniciación de la filosofía nueva en la Edad Moderna.

I. Ante todo, se enfoca el asunto.

1. BACON y DESCARTES inauguran la filosofía europea de los siglos XVII y XVIII. Ambos repudian la filosofía anterior, elaboran un método para construir otra nueva y ensayan las primicias de ésta. Pero, mientras BACON basa su método en la experiencia, DESCARTES propone el método de la construcción racional al estilo de los matemáticos. Con la filosofía nueva, la cultura laica y secular triunfa sobre la cultura teológica de los siglos medios.

II. Sigue el estudio de la filosofía de Bacon.

2. BACON, jurista inglés y hombre de mucha ambición política, proyectó una reforma total del saber, que realizó sólo en parte. Asignó a la ciencia el ideal de procurar al hombre el dominio de la naturaleza. Estableció un nuevo sistema de las ciencias, en el que aconseja la abstención en los problemas religiosos, disminuye la importancia de la metafísica y preconiza la ciencia operativa.

3. En substitución de la lógica escolástica que declara caducada, BACON ofrece en el *Novum Organum* el método para el nuevo saber, con el que aspira a conocer la naturaleza para dominarla. La fuente de ese conocimiento es la experiencia; pero antes hay que eliminar los prejuicios de la mente o «ídolos». BACON ha descrito cuatro clases de ídolos.

4. BACON ha formulado una doctrina de la experiencia espontánea y provocada. La provisión de hechos, con que empieza la práctica del método, exige: la elección de «instancias» o casos significativos y la

intervención en los mismos, para que aparezca mejor su sentido. BACON ha descubierto, además, la inducción científica y ha legalizado su uso con la introducción de unas tablas especiales.

III. El capítulo termina con el estudio de la filosofía de Descartes.

5. DESCARTES nació en Francia, de familia noble. Educado por los jesuítas de La Flèche, siguió la carrera militar, hasta que, disgustado de ella, se dedicó en soledad a la meditación filosófica y al cultivo de la ciencia. Sus obras más famosas son el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas.*

6. DESCARTES instaura en filosofía el libre examen. La duda metódica universal es el procedimiento por el que no sólo se desentiende de todo el saber tradicional, sino que además somete a prueba sus conocimientos sensoriales e inteligibles. Pero DESCARTES no es un escéptico, porque admite que la verdad: «pienso, luego existo» resiste a la duda.

7. Para inferir de la verdad primaria el resto del saber, hace falta un método. La norma básica de éste es la evidencia, que se reconoce en la claridad y distinción de los conocimientos. La norma de la evidencia se completa con otras tres: el análisis, o reducción de lo complejo a sus elementos simples; la síntesis, o recomposición de lo complejo; y la enumeración de todas las partes o elementos. El método cartesiano está calcado sobre el de los matemáticos.

8. La aplicación del método permite inferir de la existencia del *yo* la realidad de Dios, y de ésta la del mundo. Permite, además, establecer la dualidad de las substancias espirituales y corpóreas; aquéllas consisten en el pensamiento y éstas en la extensión. Las cualidades de los cuerpos que no radican en la extensión, son ilusorias. En consecuencia, los fenómenos físicos son meros movimientos.

9. DESCARTES extiende la dualidad corpóreo-espiritual al hombre, cuya unidad substancial niega. El cuerpo es, para él, simple mecanismo; el espíritu, mero pensamiento. Por tanto, los animales carecen de alma. En su análisis de los procesos psíquicos reduce las percepciones y las pasiones a formas imperfectas de conocimiento.

10. DESCARTES evitó construir una ética. En substitución formuló una moral provisional en cuatro reglas; a saber: aceptar los usos establecidos, ser consecuente en el obrar, atenerse al término medio y seguir la propia razón.

I

1. La nueva filosofía. — FRANCISCO BACON y RENATO DESCARTES son los iniciadores de la nueva filosofía que priva en

Europa durante los siglos XVII y XVIII. Ambos tienen de común que hacen tabla rasa de la filosofía anterior, tanto de la medieval como de la antigua, y pretenden substituirla por otra enteramente original; dejan, pues, de mirar al pasado filosófico para apuntar al futuro. Ambos *elaboran un método* que pueda servir de instrumento para esa filosofía nueva a que aspiran; y, no contentos con mostrar el camino, ensayan por ellos mismos la práctica de ese método en su anhelo de ofrecer las primicias de aquélla.

Los dos iniciadores divergen en la orientación que pretenden imprimir a la filosofía. BACON *basa su método en la experiencia* y se convierte en virtud de esta norma metódica en padre del empirismo moderno. En cambio, DESCARTES *propone para la filosofía el método de la construcción racional* al estilo de la matemática, de cuyo empleo toma origen la otra dirección de la filosofía moderna, que es el racionalismo. Mientras el empirismo se convirtió en la filosofía nacional de Inglaterra, el racionalismo predominó en el continente.

Cabría prolongar en otros aspectos el paralelo de BACON con DESCARTES y el contraste de ambos con la filosofía anterior. Ambos son no clérigos, sino seglares, que ejercen una profesión civil, a saber, la jurisprudencia y la milicia respectivamente; su vocación por el estudio es independiente del estado eclesiástico. No elaboran su filosofía en el ámbito escolar, sino al margen de la vida cultural universitaria. El idioma que usan para sus obras filosóficas, no siempre es el latín; a menudo prefieren el idioma patrio, que manejan a la perfección. En fin, ambos se desinteresan de la teología y sienten, en cambio, una viva pasión por la ciencia. *Con la nueva filosofía triunfa plenamente la cultura laica y secular,* que tuvo su génesis en las cortes reales y en los medios nobiliarios desde el siglo XIII en adelante y, creciendo progresivamente en extensión y en profundidad, acabó por desplazar a la cultura eclesiástica.

II

2. Francisco Bacon y su proyecto de reforma del saber. —

FRANCISCO BACON — a quien no hay que confundir con su homónimo, el franciscano inglés ROGERIO BACON, estudiado anteriormente

(véase el cap. XIII) — nació en Londres en 1561. Fué un jurista dedicado al ejercicio de su profesión y poseído de ambiciones políticas, que se encumbró a altos cargos en la magistratura y en el Parlamento hasta ser nombrado canciller de la Corona. Le fué concedido el título nobiliario de barón de Verulam. Caído en desgracia, vivió sus últimos años en el retraimiento y murió en 1626.

BACON ha proyectado una reforma total del saber humano, que ha bautizado con el nombre de *Instauratio magna scientiarum*. Expone la primera parte de ese proyecto en su obra *De dignitate et augmentis scientiarum*, donde empieza por asignar a la ciencia una finalidad enteramente nueva, que la encauza por derroteros distintos de los tradicionales. BACON no comparte el ideal clásico de la contemplación desinteresada ni el ideal cristiano que convierte el saber en una ruta hacia Dios. Más práctico, BACON *asigna a la ciencia el ideal de procurar al hombre el dominio de la naturaleza*. «Saber es poder»; he aquí el aforismo que resume su actitud mental. Llevado de su anhelo de ensanchar el poderío del hombre, BACON ha procedido a establecer una nueva clasificación de las ciencias basada en la distinción de las facultades mentales, como preámbulo a un tratamiento casi enciclopédico de los conocimientos. En este vasto panorama concede un escaso desarrollo a la metafísica y, por otra parte, aconseja la abstención en los problemas religiosos por los peligros que entraña la mezcla de la religión con la filosofía. En cambio, a propósito de la filosofía natural, introduce una rama operativa, en la que preconiza la aplicación de los principios sentados en la rama especulativa; en este aspecto práctico, *la matemática ofrece una ayuda valiosa a la física*. Merced a las doctrinas expuestas, BACON ha logrado interpretar con exactitud los ideales de la ciencia moderna.

3. El "Novum Organum" y la apelación a la experiencia; doctrina de los ídolos. — Mayor interés ofrece todavía la segunda parte del proyecto mencionado, que se expone en el *Novum organum scientiarum*. BACON declara caducada la lógica escolástica, a la que reprocha su impotencia para el ha-

llazgo de verdades y su esterilidad para las aplicaciones; al *Organon* aristotélico, código de la lógica antigua y medieval, quiere substituir un «nuevo órgano», que ofrezca un instrumento adecuado a la ciencia naciente de su tiempo. Esa ciencia, sedienta de poder, sólo es viable a condición de reflejar la realidad en el espíritu como en un espejo y plegarse obedientemente a sus exigencias, conforme al aforismo: *natura non dominatur nisi parendo.* Queda así planteado el problema lógico en los siguientes términos: conocer la naturaleza para obedecerla y, obedeciéndola, dominarla.

La experiencia es, para Bacon, *la única fuente del conocimiento de la naturaleza* (empirismo). El aprovechamiento de la experiencia se cumple en dos etapas: en la primera se recogen los datos de la experiencia y en la segunda se procede a su elaboración. Pero hay una labor previa a ambas etapas, consistente en barrer de nuestro espíritu los prejuicios que lo empañan e impiden que la realidad se refleje en él limpiamente. Esos prejuicios, que anticipan y falsean la experiencia, son llamados por Bacon «ídolos» y clasificados en cuatro grupos: *idola tribus,* que radican en la constitución mental de la especie humana y son compartidos por todos los hombres, por ejemplo, el prejuicio antropomórfico; *idola specus* o de la caverna — notoria alusión al mito platónico —, que radican en el modo de ser individual; *idola fori,* que se originan en el comercio social por el lenguaje, e *idola theatri,* que responden a teorías o sistemas preconcebidos. La doctrina de los ídolos reemplaza en la lógica de Bacon a la doctrina de los sofismas de la lógica tradicional.

4. El método baconiano. — El método baconiano se inaugura propiamente con la *provisión de hechos,* que exige dos operaciones: *a*) elegir en la madeja enredada de los acontecimientos de la naturaleza aquellos que entrañan alguna significación — Bacon los llama *instancias* — para tomar de ellos buena nota; incluso los hay de significación privilegiada, en cuya observación conviene insistir especialmente; *b*) intervenir en los hechos para captar mejor su sentido, bien sea pri-

ginándolos a voluntad, o alterando las circunstancias de su producción, o repitiéndolos, o realizándolos a la inversa, o de otras maneras posibles, incluso planteando experiencias al azar. En suma, BACON *ha formulado una doctrina completísima de la experiencia espontánea y provocada.*

Pero BACON ha hecho más: ha expuesto el tipo de razonamiento por el cual, de los hechos cuidadosamente observados, el científico se puede elevar a una interpretación general de la naturaleza. Es decir, BACON *ha descubierto la inducción científica,* para la cual la enumeración completa de los casos particulares — de las «instancias» o ejemplos de la naturaleza — no hace falta ni siquiera es posible (véase la *Lógica,* cap. X). Al objeto de establecer cuándo la inducción es suficiente y autoriza a formular una verdad de carácter general sobre la naturaleza, BACON ha introducido el uso de unas tablas o cuadros: uno de *presencia,* para comprobar que la producción del hecho se corresponde con la presencia de la causa que se le supone; otro de *ausencia,* para comprobar que la desaparición del hecho se corresponde con la ausencia de dicha causa, y otro *gradual,* para comprobar que las variaciones en más o en menos coinciden con otras de igual sentido en la causa (véase la *Lógica,* ibíd.). Con el establecimiento de verdades científicas de carácter general por vía inductiva BACON cree logradas las finalidades de su método.

III

5. Renato Descartes; su vida y sus obras. — DESCARTES pertenecía a una distinguida familia de juristas de la Turena, en Francia. Nació en 1596. Recibió su educación en el prestigioso colegio para nobles de La Flèche, regentado por los jesuítas. Tomó parte en las guerras de Alemania y de Flandes y viajó por distintos países. Cansado de correr mundo, se instaló en Holanda para madurar en soledad sus propias ideas. Desde su ignorado retiro mantuvo correspondencia con su antiguo amigo el P. Mersenna y, a través de él, con otros sabios. Acep-

tó una invitación de la reina Cristina de Suecia para trasladarse a Estocolmo, donde enfermó por la dureza del clima. Murió en 1650.

Además de filósofo, DESCARTES fué un matemático y un físico excelente, a quien se deben notables inventos, entre ellos la geometría analítica; explicó satisfactoriamente la refracción de la luz, el arco iris y otros fenómenos naturales.

Su primer escrito filosófico fué el *Discurso del método,* en francés, publicado en 1637, al que siguieron las *Meditaciones metafísicas,* en latín, que aparecieron en 1641. En ambas obras incluye ya un boceto de su sistema doctrinal. Este lo expuso con amplitud en los *Principios de filosofía,* aparecidos casi simultáneamente en latín y en francés a los pocos años. Compuso, además, otras obras científicas y filosóficas, entre las cuales merece una mención el *Tratado de las pasiones del alma.*

6. La duda metódica. — La mayor originalidad de DESCARTES estriba en su planteamiento del problema del método. DESCARTES hace tabla rasa del principio de autoridad en filosofía e instaura el principio del libre examen; tal es el significado de la *duda metódica universal,* por la que, provisionalmente, pone en cuarentena no sólo la totalidad de los conocimientos adquiridos de otros, sino aun los adquiridos en uso de las propias facultades sensitivas e intelectuales. En efecto, los sentidos nos engañan con alguna frecuencia; falta, además, un criterio firme para distinguir lo percibido de lo meramente soñado o imaginado. Ni siquiera se substraen a la duda los conocimientos inteligibles, por ejemplo las verdades matemáticas, que parecen las más seguras; porque todas ellas se fundan en la percepción sensorial del espacio y de la magnitud y cabe en lo posible que un genio maligno se complazca en fingir las cosas o en deformar nuestra visión.

Pese a la universalidad de su duda, DESCARTES *no es un escéptico.* Como ARQUÍMEDES, aspira a encontrar un punto de apoyo, capaz de sustentar el nuevo edificio de las verdades que espera construir. Este punto de apoyo lo descubre en la doble afirmación *cogito, ergo sum,* invulnerable a la duda.

Pues dudar es una actividad del pensamiento; y quien duda y piensa, existe. En el orden de la certeza, esta verdad es primaria; y DESCARTES, en atención a su carácter, la toma por base de sustentación de las demás.

7. El método cartesiano. —No basta con haber hallado el punto de arranque del saber. Hace falta, además, un método que, a partir de él, conduzca con seguridad a la mente hacia el hallazgo de otras verdades. DESCARTES enumera unas pocas reglas del método y aun las reduce, en definitiva, a cuatro. La primera y más importante preceptúa *no admitir por verdadero ningún conocimiento que no sea evidente.* Tal es el criterio que se desprende del *cogito, ergo sum,* cuya verdad se impone precisamente por su evidencia; cualquier otro conocimiento, al que acompañe igualmente la evidencia, será también verdadero. DESCARTES *define la evidencia por las dos notas de la claridad y la distinción* que acompañan a una noción o idea, en la ingenua creencia de que en un conocimiento de este tipo la realidad es aprehendida por la mente en inmediatez.

Las otras tres reglas del método son complementarias de esta principal y proponen el *análisis* de toda cuestión en sus aspectos más simples, la recomposición o *síntesis* ulterior de los conocimientos logrados en el examen de las varias partes simples del problema dado y la *enumeración* completa de estas partes. DESCARTES antepone el análisis a la síntesis, en la convicción de que en el conocimiento de los aspectos más simples o elementales de cada cosa se produce con facilidad la evidencia, y entonces se obtiene una base segura para llegar, con ayuda de razonamientos bien conducidos, hasta el conocimiento de lo complejo.

DESCARTES confiesa haber calcado su método sobre el usado por los matemáticos, especialmente en la geometría.

8. La construcción metafísica. —Por el criterio de evidencia, DESCARTES afirma, desde buen comienzo, *la realidad de Dios,* valiéndose de un argumento parecido al de SAN ANSELMO.

La idea de un ser perfectísimo, que mi mente concibe, supone la existencia de este ser, porque yo no puedo haber obtenido aquella idea de ningún ente finito; ha sido el mismo Dios quien la ha forjado en nosotros. A su vez, esta segunda verdad garantiza una tercera, que es la *realidad del mundo* atestiguada por los sentidos de que nos ha dotado la naturaleza; si ésta permitiese que los sentidos nos engañasen, Dios jugaría a las burlas con nosotros, lo cual es impropio de su veracidad.

Establecidas estas tres realidades — yo, Dios y el mundo —, DESCARTES hace uso del método para averiguar su naturaleza respectiva y halla que el conjunto de la realidad está integrado por substancias materiales y substancias espirituales (dualismo metafísico). *El atributo capital de la materia es la extensión; el del espíritu, el pensamiento.* En las substancias materiales, o sea en los cuerpos, son reales la extensión y las demás cualidades que en ella se fundan, como la dimensión, la figura, la distancia, etc. (cualidades primarias); en cambio, el color, sabor, sonido, etc. (cualidades secundarias) son apariencias originadas por la acción de los cuerpos sobre nuestros sentidos. Declarada la irrealidad de las cualidades sensibles, toda variación de la naturaleza queda reducida a un simple cambio en la extensión; *los fenómenos físicos son meros movimientos.* De esta doctrina cartesiana deriva la tendencia irrefrenable de la física moderna a explicar la totalidad de sus fenómenos (luz, calor, sonido, etc.) por procesos de movimiento. Esta doctrina es conocida con el nombre de *mecanicismo.*

9. La antropología de Descartes. — Para DESCARTES, el hombre es un ser compuesto de dos substancias: una corpórea y otra espiritual, que están unidas y conviven misteriosamente gracias al concurso divino. Comunican entre sí por un solo punto situado en el cerebro, que es la glándula pineal; allí el alma reside y desde allí influye en las varias partes del cuerpo a través de los espíritus animales. DESCARTES *rompe una vez más con la tradición aristotélica, al negar la unidad substancial del ser humano.* En su virtud, restringe la vida psíquica al alma, de la cual el cuerpo con sus órganos es un

mero instrumento. Las actividades vitales del cuerpo no tienen su raíz en la forma espiritual; son meros procesos mecánicos, explicables por las solas fuerzas de la materia. *Los animales son puros mecanismos*, carentes de alma. A DESCARTES debemos algunos interesantes análisis de los procesos anímicos, en especial de la percepción y de las pasiones; contrariando la psicología antigua y medieval, ha caracterizado a estas últimas como formas imperfectas del conocimiento, a saber, como «conocimientos obscuros».

10. La moral provisional. — La filosofía cartesiana no incluye la ética. Sin embargo, en la parte tercera del *Discurso del método* DESCARTES ha trazado, para su propio uso, las líneas de una *moral provisional, que resume asimismo en cuatro reglas*. Por la primera se resuelve a seguir las leyes y costumbres de su propio país, perseverar en la religión en la que ha sido educado y atenerse en la vida práctica a las normas más prudentes y difundidas. La segunda preceptúa la consecuencia en el obrar. La tercera aconseja el término medio en la acción, evitando las posiciones extremosas. Por la cuarta, finalmente, toma la firme decisión de ajustar su vida a los dictados de la propia razón y de cifrar su ideal en el hallazgo de las verdades científicas. A DESCARTES le han faltado, según declara, el tiempo y la madurez de reflexión necesarios para construir una ética definitiva, aunque sería más exacto decir que no le ha interesado hacerlo.

CAPÍTULO DÉCIMOSÉPTIMO

EL RACIONALISMO CONTINENTAL

SUMARIO

El presente capítulo está dedicado al racionalismo moderno.

I. Preséntase, ante todo, el racionalismo en panorama general.

1. La continuación de la filosofía cartesiana por los pensadores continentales de los siglos XVII y XVIII origina el racionalismo, cuya máxima aspiración es llegar a constituirse en forma matemática. Hay una escuela cartesiana estricta y una serie de pensadores racionalistas independientes.

2. Aunque DESCARTES filosofó en soledad, se formó en seguida una escuela cartesiana con dos ramas: una holandesa y otra francesa. En ésta se destacaron los jansenistas de Port-Royal, de cuyo círculo salió el más famoso tratado de lógica cartesiana. El pensador más importante fué BLAS PASCAL, que aceptó el matematismo para la física, pero aplicó la intuición al tratamiento de los problemas morales y religiosos.

3. Los pensadores racionalistas independientes asimilaron muchas de las doctrinas cartesianas; pero, sobre todo, partieron de los problemas planteados por DESCARTES e intentaron darles solución.

II. El primero de estos pensadores independientes es Malebranche.

4. El ocasionalismo es una doctrina que pretende resolver el problema de la comunicación de las substancias corpóreas y espirituales, sobre todo en el hombre. La solución consiste en desposeer a los seres creados de eficiencia causal y en transferirla a Dios.

5. MALEBRANCHE ha sido el principal pensador del ocasionalismo, cuyas soluciones ha generalizado. Para explicar la producción del conocimiento, apela a una visión intelectual en Dios.

III. Otro pensador independiente es Benito Espinosa.

6. ESPINOSA fué un judío holandés, de ascendencia española, educado en la sinagoga de Amsterdam. Fué, sin embargo, un libre pensador, que vivió al margen de toda comunidad religiosa y académica. Su obra principal es la *Ethica*, en la que ensaya una construcción matemática de la filosofía.

7. El sistema de ESPINOSA es un panteísmo en que Dios es identificado con la naturaleza; la materia y el pensamiento son sus atributos principales. Los fenómenos corpóreos y los psíquicos forman dos series paralelas que nunca se interfieren. Ambas series son estrictamente determinadas; la libertad es una ilusión.

8. ESPINOSA ha construído la ética del racionalismo. Previa la distinción de cuatro grados del conocimiento, asigna al hombre la finalidad de ascender hasta el grado superior, que es la contemplación intelectual a la manera divina.

IV. El máximo pensador del racionalismo es Leibniz.

9. LEIBNIZ fué un genio universal que dominó todas las ramas del saber y gozó de una gran capacidad de acción. Fué matemático y físico eminente. Quiso rehacer la unidad religiosa de Europa. Fundó las Academias de Ciencias. Escribió mucho, pero corto y de ocasión; de él se conservan millares de cartas.

10. Su sueño dorado fué constituir la ciencia universal a base de unas pocas nociones primarias. El arte combinatorio debía servir para la composición de éstas en todas las formas posibles. Inventó una escritura universal y quiso hallar un lenguaje nuevo que substituyera a todos los hablados. El saber universal lo pone en Dios; el hombre lo busca a partir de la experiencia, fecundada por la capacidad nativa de entender. Hay verdades necesarias y verdades contingentes; también las segundas son necesarias, pero con necesidad hipotética que pende del arbitrio divino.

11. En la metafísica, LEIBNIZ ha desarrollado un pluralismo, según el cual la naturaleza es un conjunto de seres individuales. La diversidad cualitativa de estos seres es profunda y no hay manera de explicarla con los átomos. Hace falta admitir unas substancias simples, de índole espiritual, como elementos últimos de la realidad; estas substancias son las mónadas, cuyo atributo primario es la fuerza. Las propiedades de las mónadas son la impenetrabilidad y el poder de representación. Su acción exterior es mera apariencia, que resulta de una armonía preestablecida. Al extender la vida psíquica a la materia, LEIBNIZ ha descubierto lo inconsciente psíquico.

12. WOLFF ordenó didácticamente las doctrinas de LEIBNIZ y las difundió por toda Alemania en tratados escolares que obtuvieron una gran divulgación.

I

1. El racionalismo moderno. — La dirección filosófica iniciada por Descartes fué difundida en Europa por una serie de fieles partidarios y desarrollada ulteriormente por varios grandes pensadores de los siglos XVII y XVIII. Se la conoce con el nombre de *racionalismo*, porque la caracteriza la aspiración a resolver los problemas de la filosofía y de la ciencia por la sola razón individual, sin tener en cuenta la autoridad ni la tradición. Para ese racionalismo, desentendido de todo criterio extrínseco de certeza, es obligada una exigencia de rigor y de exactitud, como la que los matemáticos se imponen en sus cadenas de razonamientos; el *matematismo* es la aspiración máxima de esta filosofía. En cambio, los racionalistas posteriores a Descartes han abandonado su notorio indiferentismo ético-religioso en un sincero intento de salvar las dificultades surgidas de aplicar la razón matemática a los problemas específicamente humanos.

El cartesianismo ha sido la filosofía más influyente en el continente hasta Kant. Pero importa distinguir entre la escuela cartesiana y los grandes pensadores, influídos por Descartes, aunque discrepantes de él.

2. La escuela cartesiana. — Descartes no se propuso fundar una escuela; antes bien, adoptó en filosofía una actitud radicalmente individualista. Pero, apenas sus escritos fueron divulgados en Holanda, su segunda patria, y en París, sus doctrinas fueron compartidas por numerosos adeptos. Se formó así una *escuela cartesiana con dos ramas, una holandesa y otra francesa*, que introdujo el cartesianismo en las Universidades, no sin una áspera lucha con el escolasticismo oficial.

A la rama francesa, la más brillante, se adhirieron bastantes miembros de la Congregación del Oratorio y los jansenistas; estos últimos tenían su centro principal de estudios en la abadía de Port-Royal. Dos adherentes de esta escuela, Antonio Arnauld y Pedro Nicole, publicaron en 1662 la famosa *lógica de Port-Royal* con el título de *L'art de penser*, de espíritu netamente cartesiano, la cual ha ejercido una influencia enorme en el pensamiento moderno, incluso en nuestro Balmes.

En estrecho contacto con los jansenistas de Port-Royal, desplegó su

especulación BLAS PASCAL (1623-1662), quien, entusiasta del matematismo *(esprit de géometrie)*, aceptó por una parte la lógica y la física cartesianas; pero, por otra, negó a la razón matemática el derecho a resolver los problemas morales y religiosos, para cuyo tratamiento apela a la intuición, porque, dice, «el corazón tiene sus razones que la razón ignora» *(esprit de finesse)*. Por este segundo camino, PASCAL ha desarrollado, en sus *Pensamientos*, una interesante filosofía de la religión, de carácter apologético, que se nutre en gran medida de doctrinas agustinianas.

3. **Los cartesianos independientes.** — Al margen del cartesianismo estricto, los grandes pensadores europeos de los siglos XVII y XVIII han construído su filosofía bajo la influencia de DESCARTES, de quien no sólo asimilan plenamente el método y comparten muchas de las doctrinas, sino que toman los problemas para su propia reflexión. La relación recíproca entre la substancia pensante y la substancia corpórea en el compuesto humano y la coordinación de la causalidad divina con la causalidad de las substancias creadas en el cosmos constituyen los temas capitales de meditación para los filósofos postcartesianos.

II

4. **El ocasionalismo.** — El dualismo metafísico de DESCARTES reveló pronto su punto flaco en el *problema de la comunicación de las substancias*, que condujo a dificultades insolubles. ¿Cómo el cuerpo extenso, capaz solamente de una acción mecánica, puede causar las impresiones sensibles en el espíritu inextenso? ¿Cómo éste puede transmitir sus mandatos al cuerpo, que sólo se deja mover por un contacto directo y material? Si se niega con DESCARTES que el espíritu sea raíz y causa de las acciones vitales a título de forma substancial del cuerpo vivo, resulta entonces un misterio la acción recíproca entre cuerpo y alma.

En el seno de la escuela cartesiana este problema preocupó ya a las primeras generaciones, en las que se fué abriendo paso la convicción de que la causalidad psico-física es obra de Dios, quien se sirve ocasionalmente del cuerpo para engendrar las percepciones sensibles y estados anímicos similares, como se sirve del alma para ocasionar en el cuerpo las acciones y

los movimientos voluntarios. Así surgió el *ocasionalismo* o *sistema de las causas ocasionales,* que desposee a los seres creados de toda eficiencia causal y los rebaja al papel de meros instrumentos u ocasiones de la causalidad divina omnipotente.

5. **Malebranche.** — El pensador más representativo del ocasionalismo ha sido el P. Nicolás Malebranche (1638-1715), de la Congregación del Oratorio, quien, en su obra fundamental *Recherche de la vérité,* dió un nuevo giro a la cuestión, planteándola en términos de conocimiento. Si los cuerpos carecen de acción sobre los espíritus, ¿cómo es posible nuestro saber del mundo material? Malebranche no duda en extender a todo el cosmos la solución ocasionalista, originariamente acuñada para explicar nada más la relación entre el alma y el cuerpo del hombre. En consecuencia, afirma que las cosas son meras ocasiones de las que Dios se vale para causar en nosotros los conocimientos.

Malebranche llega a esta conclusión, porque previamente en el análisis de la noción de causalidad cree descubrir que toda fuerza eficaz encierra algo divino. Por tanto, la producción de nuestras ideas no se explica por una acción de las cosas exteriores ni por un poder de nuestra mente. Sólo Dios es capaz de originar en nosotros las ideas a través de las cuales nos representamos las cosas. Pero no hay que entender esa acción divina en el sentido de que Dios, al crear nuestra alma, le infunda un patrimonio de ideas innatas, ni tampoco en el sentido de que Dios produzca la idea representativa en cada caso singular. Volviendo a San Agustín, Malebranche empieza por remozar la doctrina neoplatónica de que las ideas divinas son las causas eficaces de las cosas materiales y las representan a la perfección. El hombre logra asimismo representarse las cosas, gracias a que su espíritu vive en una cierta comunidad con Dios y contempla en él las ideas de las cosas. *El saber humano es una visión en Dios.* Con esta tesis capital de su sistema, Malebranche combina la doctrina agustiniana de la iluminación intelectual y una interesante teoría del amor, que desemboca en un misticismo especulativo.

III

6. Benito Espinosa. — El pensador que llevó a su mayor exageración el nuevo modo de pensar inaugurado por DESCARTES, fué el judío holandés, nacido de padres españoles, BENITO ESPINOSA (1632-1677). Educado en la sinagoga de Amsterdam y expulsado más tarde de ella por el atrevimiento de sus ideas, quedó toda su vida al margen de las confesiones religiosas y rehuyó siempre el contacto con los medios universitarios, viviendo pobremente de su profesión de relojero y de la caridad de unos pocos amigos, para conservar celosamente su independencia. Murió, tísico, en La Haya, a los cuarenta y cinco años de edad.

Publicó en vida una exposición didáctica de la filosofía cartesiana, a la que dió forma de un tratado matemático, y el *Tractatus theologico-politicus* en defensa de la libertad de pensamiento. La oposición suscitada por esta obra le disuadió, tal vez, de dar a conocer otras publicaciones. Con carácter póstumo vieron la luz otros escritos suyos, entre ellos un ensayo sobre el método bajo el título *Tractatus de intellectus emendatione* y la famosa *Ethica ordine geometrico demonstrata,* que encierra su sistema de filosofía. En esta obra, ESPINOSA ensaya llevar a cabo una construcción racional de la filosofía al estilo matemático. Tomando por modelo los *Elementos de geometría* de Euclides, ESPINOSA abre su tratado con un escaso número de definiciones y de axiomas, a partir de los cuales enuncia y prueba, con auxilio de razonamientos rigurosos, una larga cadena de teoremas.

7. El sistema filosófico de Espinosa. — La doctrina de ESPINOSA arranca de la definición cartesiana de la substancia: el ser que existe por sí, sin necesidad de otro, para inferir que *Dios es la única substancia* existente (monismo); las criaturas somos meros accidentes de Dios. Este monismo implica la confusión de la idea de Dios con la idea de naturaleza: *Deus sive natura* (panteísmo naturalista), con lo cual ESPINOSA

ha recaído en las ideas medievales del primer ESCOTO. A lo sumo, cabe distinguir a Dios de la naturaleza en el aspecto de la causalidad, activa en Dios *(natura naturans)* y pasiva en el mundo *(natura naturata)*. Esta doctrina le valió de sus contemporáneos el reproche de ateísmo.

Negada la individualidad y la pluralidad de las substancias, ESPINOSA proyecta sobre Dios el dualismo metafísico con la afirmación de que *la materia y el pensamiento son los dos únicos atributos conocidos de la substancia divina*. Estos atributos son infinitos; su limitación origina los distintos modos de la substancia, que son los seres finitos. Con estas doctrinas básicas, ESPINOSA resuelve cómodamente el problema de la causalidad en el mundo y en el hombre. Admite para ello dos series independientes de fenómenos, a saber: los físicos y los psíquicos. Cada fenómeno es resultado necesario de sus antecedentes dentro de la serie a que pertenece y es, a la vez, causa determinante de los subsiguientes. Pero entre las dos series no existe influencia alguna (paralelismo psico-físico); el paso de la una a la otra serie queda salvado por la real identidad de ambos procesos en la substancia única. La distribución entre lo físico y lo psíquico es sólo aparente: lo que en el cuerpo es estímulo, en el alma es sensación; lo que en el espíritu es volición, en el cuerpo es movimiento. La identidad real de lo físico y lo psíquico obliga a ESPINOSA a extender al mundo del espíritu el determinismo inherente a los fenómenos materiales. Consiguientemente, *niega la libertad y la reduce a una pura ilusión* originada en el hombre por la conciencia de sus propios actos psíquicos. Si los seres inertes tuviesen conciencia, añade, serían víctimas de la misma ilusión.

8. La ética del racionalismo. — En el ensayo metodológico a que hemos hecho referencia, ESPINOSA establece una escala ascendente del conocimiento en cuatro grados, a saber: de testimonio *(cognitio per auditum)*, de sensibilidad *(experientia vaga)*, de razón *(ratio)* y de intuición *(intellectus)*. Los dos grados primeros son imperfectos; sólo el razonamiento riguroso de tipo matemático y la contemplación intelectual

del objeto engendran la verdad, porque muestran el encadenamiento necesario de las cosas tal como se da en la realidad.

Esta valoración de la distintas formas del conocimiento ha servido de base a ESPINOSA para esbozar una ética del racionalismo, que asigna al hombre la finalidad de elevarse por el camino de la ciencia y de la filosofía hasta el grado supremo del saber, consistente en la contemplación intelectual de todas las cosas. En este conocimiento *sub specie aeternitatis,* que es prenda de la identificación con Dios, reside la beatitud. La moral definitiva, que DESCARTES no tuvo tiempo de estructurar, ha sido construída por ESPINOSA con estricta fidelidad al espíritu del racionalismo.

IV

9. Guillermo Leibniz; la persona y su obra literaria.— El pensador más genial del racionalismo es el alemán GODOFREDO GUILLERMO LEIBNIZ (1646-1716), quien al desarrollo unilateral de la filosofía cartesiana en sentido panteísta, representado por el espinosismo, opuso una interpretación mucho más profunda de la misma.

Nacido y educado en Leipzig, se reveló desde niño como un verdadero prodigio con capacidad para sobresalir en todas y cada una de las disciplinas del saber y para actuar a la vez en los más variados aspectos de la vida humana. LEIBNIZ *ha sido el espíritu más universal de su tiempo.* Gran matemático, a él se debe la invención del cálculo infinitesimal. Físico eminente, descubrió el principio de la conservación de la energía, promovió el estudio de las fuerzas físicas y realizó algunos inventos. Fué, además, teólogo, filósofo, jurista e historiador. Al servicio de algunos príncipes alemanes, y sobre todo de la corte de Hannover, donde desempeñó muchos años el cargo de bibliotecario, llevó a cabo delicadas misiones diplomáticas, que le obligaron a viajar por Europa y le facilitaron la relación con los sabios extranjeros. Trabajó por la unidad religiosa, provocando las primeras conversaciones entre pro-

testantes y católicos con esa finalidad. Tuvo la idea de reunir a los sabios de las distintas especialidades para aunarlos en un esfuerzo común, a cuyo objeto fundó en Berlín la primera Academia de Ciencias, a imitación de la cual se fundaron en seguida otras en las más importantes ciudades de Europa. Sus compatricios le consideran el padre de la filosofía alemana moderna y uno de los creadores de su cultura nacional.

La actividad prodigiosa desplegada por LEIBNIZ a lo largo de su vida perjudicó su obra literaria, que quedó dispersa en algunas obras de pequeña mole y en una nutridísima correspondencia, consistente en varios millares de cartas. El género epistolar le sirvió de medio para el tratamiento de toda clase de asuntos. La falta de obras extensas queda, sin embargo, compensada en LEIBNIZ por el espíritu de sistema de que hace gala y por la reiteración constante de sus doctrinas capitales en los opúsculos de circunstancias aludidos. Escribió indistintamente en latín, en francés y en alemán.

10. La ciencia universal.—LEIBNIZ ha soñado, toda su vida, la *constitución de una ciencia universal* en la que quedasen reunidas y sistematizadas todas las verdades. Esta ciencia debería basarse en un reducido número de nociones simplicísimas, denominado por LEIBNIZ «alfabeto de los conocimientos humanos», cuyo hallazgo propone obtener mediante un análisis reductivo de las nociones más complejas. La síntesis ulterior de tales nociones permitiría, no sólo recomponer en su orden natural el sistema de los actuales conocimientos científicos, sino ampliarlo indefinidamente mediante nuevos descubrimientos hasta agotar sus posibilidades. Para esta tarea de recomposición LEIBNIZ ha inventado su *arte combinatoria,* imitada de la de RAMÓN LULL, pero modificada en el sentido de basarla en la ley matemática de las combinaciones. Ha sugerido asimismo el uso de un sistema convencional de signos escritos para expresión de los conocimientos científicos; este invento, que ha bautizado con el nombre de *característica universal,* ha sido el punto de partida de la lógica matemática contemporánea. En relación con este proyecto de escritura uni-

versal, ha concebido asimismo un *lenguaje universal,* que debía substituir con ventaja al latín y a los demás idiomas hablados en el mundo culto.

El saber universal es una realidad en la mente divina. Pero la mente humana tiene que adquirir trabajosamente este saber a partir de la experiencia; pues el hombre no posee ideas innatas, sino únicamente *una capacidad innata para adquirir los conocimientos.* Por la imperfección de esta capacidad surgen *dos zonas de verdades: las racionales o necesarias y las contingentes o de hecho.* Aquéllas se desprenden unas de otras y, en definitiva, todas de los principios de identidad y de contradicción; por su parte, las verdades de hecho hallan su fundamentación en el principio de razón suficiente, que LEIBNIZ ha enunciado por vez primera. Las verdades de hecho se pueden reducir, en algún modo, a verdades racionales, gracias a que existen dos clases de necesidad: la absoluta o metafísica y la hipotética o condicionada. El fundamento de la necesidad metafísica radica en la inteligencia divina, fuente de las verdades posibles; el fundamento de la necesidad hipotética radica, en cambio, en el arbitrio divino, que decreta los hechos futuros.

11. La Monadología. — El problema del ser ha constituído la otra gran preocupación de LEIBNIZ, quien se ha propuesto reivindicar la individualidad frente al panteísmo de ESPINOSA. Al contrario de éste, LEIBNIZ atribuye a los individuos la plenitud del ser. *La naturaleza es un conjunto de seres individuales múltiples* (pluralismo). Para explicar la estructura de estos seres, GASSENDI había renovado en el pensamiento moderno la doctrina epicúrea de los átomos. LEIBNIZ objeta que, al reducir los cuerpos a agregados de átomos homogéneos, la individualidad peligra; en el fondo, un agregado no se distingue de otro, a no ser por meros aspectos cuantitativos. A sus ojos, la naturaleza se le ofrece matizada por un sinnúmero de diversidades cualitativas irreducibles; cada cosa es distinta de todas las demás, hasta el punto de que, si hubiese dos enteramente iguales y, por lo mismo, indiferenciables, ya no serían

dos cosas, sino una sola (principio de la identidad de los indiscernibles). En consecuencia, LEIBNIZ reemplaza los átomos materiales por otros elementos simples, inextensos, de naturaleza psíquica, a los que llama «mónadas». *Las mónadas son las substancias simples; todos los seres, inclusive los cuerpos, son mónadas o agregados de mónadas.* De donde resulta que la extensión no es el atributo primario de los cuerpos (contra DESCARTES); es, a lo sumo, un fenómeno o manifestación de la coexistencia de las mónadas en la compleja estructura de un cuerpo. La naturaleza de las mónadas viene precisada por LEIBNIZ con arreglo al principio psíquico. *El atributo primario de las mónadas es la fuerza;* de aquí la definición leibniziana de la substancia como «un ser capaz de acción». Las consecuencias de esta tesis en la concepción del mundo físico son incalculables; el mecanicismo cartesiano es ahora substituído por el dinamismo.

La doctrina de las mónadas hace extensiva la constitución psíquica a todas las substancias cósmicas; de hecho, LEIBNIZ caracteriza a todo ser por dos cualidades psíquicas: la *impenetrabilidad* y el *poder de representación.* Las mónadas son cerradas, carecen de ventanas y no se pueden modificar ni influir unas a otras. Su aparente acción recíproca es un reflejo del orden universal impuesto a las cosas por Dios, que las ha sincronizado desde su eternidad para originar esta impresión de armonía (doctrina de la armonía preestablecida). De lo cual no hay que maravillarse, toda vez que este mundo es el más perfecto de cuantos Dios ha concebido (optimismo cósmico). En realidad, las mónadas se ignoran unas a otras; su causalidad es inmanente y se despliega en un poder de representación, que varía en infinitos grados desde la materia hasta Dios. En Dios el poder de representación alcanza a comprender en una sola idea el Universo entero con absoluta claridad y distinción. En cambio, en los cuerpos inferiores las representaciones son inconscientes por la debilidad de su fuerza. LEIBNIZ *ha descubierto la existencia de lo inconsciente psíquico.* A medida que ascendemos en la escala de los seres naturales, tales representaciones inconscientes ganan en claridad y acaban por

volverse conscientes en los seres dotados de una vida psíquica propia.

En su teodicea y en su ética, LEIBNIZ ha estudiado asimismo a fondo el problema del mal.

12. Wolff. — La filosofía de LEIBNIZ ofrecía dificultades para su conocimiento y divulgación por la dispersión de sus escritos y la forma ocasional y fragmentaria en que había sido expuesta.

CRISTIÁN WOLFF, el mejor discípulo de LEIBNIZ, emprendió la redacción de un curso sistemático en varias partes o tratados, en el que las doctrinas leibnizianas aparecen dispuestas en orden y resultan apropiadas para el aprendizaje escolar. En esta forma, la filosofía de LEIBNIZ invadió las Universidades y colegios alemanes hacia la mitad del siglo XVIII. En ella fué educado MANUEL KANT.

CAPÍTULO DÉCIMOCTAVO

EL EMPIRISMO INGLÉS

SUMARIO

El presente capítulo está dedicado al empirismo moderno.

I. Ante todo, se formulan sus características.

1. El empirismo se desarrolla en Inglaterra a partir de BACON. En un principio, la experiencia sirvió de pauta para la construcción sistemática; pero pronto el sistematismo fué abandonado, y en su lugar fueron cultivados la reflexión crítica y el análisis psicológico.

II. En segundo lugar, se examina el empirismo sistemático.

2. HOBBES construyó un sistema filosófico basado en la experiencia, semejante, aunque enfrentado, al de DESCARTES. Desarrolla, en tres partes, la doctrina de los cuerpos en general, del hombre y del Estado.

3. En lógica, HOBBES renueva el nominalismo, pero lo combina con el matematismo y la aspiración a una ciencia universal. En física, acepta el materialismo y se adhiere al mecanicismo de DESCARTES. En la antropología, explica por la sensación y por la mecánica de las asociaciones todos los procesos de conocimiento, y asimismo los estados de sentimiento.

4. En política, HOBBES ha desarrollado un naturalismo, que pretende explicar por el juego de los instintos egoístas el nacimiento de la sociedad a base de un pacto y el origen de las instituciones. Hace al Estado definidor de la moral y del derecho, y se inclina al absolutismo.

III. Se describe la aparición y desarrollo del empirismo crítico.

5. LOCKE inaugura, dentro del empirismo, la reflexión crítica con su discusión de las ideas innatas. Niega que haya conocimientos aceptados unánimemente por todos los hombres. Si los hubiese, serían

los más generales; y éstos son cabalmente los que se adquieren más tarde. Ni siquiera la idea de Dios reviste carácter innato.

6. El alma, al nacer, es como una hoja de papel en blanco; todos los conocimientos se originan de la experiencia. Los hay particulares y generales. Los primeros se obtienen por sensación o por reflexión; los segundos, por combinación o elaboración de los primeros. La validez de los conocimientos generales depende de su rigurosa conexión con los particulares. Las substancias son incognoscibles.

7. BERKELEY continúa a LOCKE con su crítica de las ideas generales. Niega tanto los objetos como las representaciones universales, y explica el empleo de los nombres comunes por la teoría de la imagen-substituto. De esta doctrina infiere la negación de la substancia material.

8. BERKELEY es el autor del idealismo metafísico, que reduce la realidad al *yo* y sus ideas o estados. Las cosas exteriores no pasan de ser un supuesto gratuito, del que más vale prescindir, toda vez que ser real significa ser percibido. Las cualidades primarias de los cuerpos son tan subjetivas como las secundarias, y el substrato de ellas o substancia corpórea es mera abstracción. Sólo existen realidades espirituales finitas y el Espíritu divino infinito.

IV. Se estudia, en fin, el empirismo radical de Hume.

9. HUME llevó el empirismo a sus extremas consecuencias. El contacto con los enciclopedistas franceses le hizo un descreído. Su doctrina es un precedente de la de KANT y, también, del positivismo.

10. HUME distingue las impresiones de las ideas, y define a éstas como calcos de aquéllas. La realidad es conocida únicamente a través de las impresiones que origina. Las ideas construídas ulteriormente por el espíritu en virtud de ciertas asociaciones nada tienen que ver con la realidad.

11. Consiguientemente, la idea de substancia, tanto corpórea como espiritual, no es objetiva; en la realidad no hay más que fenómenos o estados. Tampoco la idea de causalidad es objetiva; la experiencia sólo muestra coexistencias o sucesiones. El empirismo acaba, pues, lógicamente en escepticismo.

I

1. El empirismo inglés. — La apelación a la experiencia, formulada por FRANCISCO BACON como principio metódico de la nueva filosofía, halló favorable acogida en los pensadores ingleses de los siglos XVII y XVIII. Mientras el racionalismo invadía el continente y florecía en ambiciosas síntesis construc-

tivas, en Inglaterra se desarrollaba paralelamente una filosofía empirista. En un principio, la experiencia fué invocada (por HOBBES) como pauta para ensayar una construcción sistemática al estilo continental; pero bien pronto el sistematismo fué abandonado, en tanto que se imponía la reflexión crítica y el análisis psicológico.

Con el predominio de estas dos tendencias, la filosofía inglesa moderna adquiere su fisonomía peculiar. En primer lugar, puesto que la filosofía racionalista no tomaba en la experiencia su punto de partida ni se construía según las exigencias del método inductivo preconizado por BACON, *los empiristas ingleses asumieron la tarea de someter las doctrinas de los filósofos sistemáticos a una crítica severa;* de hecho, el pensamiento inglés actuó, en estos siglos, de corrosivo de la filosofía continental, a la que acabó por arruinar. En segundo lugar, puesto que la observación de la naturaleza había sido emprendida por los científicos modernos desde Galilei y Kepler con independencia de la filosofía, *los empiristas ingleses descubrieron un nuevo campo de estudio en la observación del espíritu;* así, ellos han sido los creadores de la psicología empírica.

II

2. **Tomás Hobbes.** — Partiendo de la reforma baconiana, pero sintiendo asimismo el gusto por la construcción matemática, TOMÁS HOBBES (1588-1679) se lanzó a *construir el primer sistema filosófico moderno basado en la experiencia,* que recuerda por sus ambiciosas miras los sistemas de los filósofos continentales. En realidad, la concepción de HOBBES constituye una réplica al idealismo cartesiano, si bien en el mismo estilo; HOBBES sintió por DESCARTES una profunda admiración, que no le impidió discutir el detalle de sus doctrinas y contraponerle otras propias.

El sistema de HOBBES se desenvuelve en tres partes que tratan, respectivamente, de los cuerpos en general, del hombre y del Estado (o, como le llama, el «cuerpo político»). HOBBES empezó por publicar la tercera parte en su famoso *Leviathan,* intitulado también *De cive,* y la completó más tarde con las otras dos.

3. Lógica, física y antropología de Hobbes. — Fiel a la tradición inglesa, HOBBES *renueva el nominalismo* y por el criterio de la experiencia se niega a admitir otras realidades que no sean los individuos. No sólo desposee de realidad a los universales, sino que con estricta consecuencia desarrolla una lógica terminista, en la que la proposición y el silogismo son interpretados como conexiones de puros nombres. Combina, sin embargo, esa lógica con una estructuración matemática de la ciencia a base de símbolos convencionales de validez universal. HOBBES ha compartido sinceramente el ideal del racionalismo de construir la totalidad del saber en forma de una ciencia exacta.

En su concepción de la naturaleza, HOBBES es materialista. Se adhiere también al mecanicismo cartesiano y aun lo exagera, reconociendo en el movimiento la única propiedad real de los cuerpos. Reduce las otras propiedades, inclusive la extensión, a puras modificaciones del sujeto que las experimenta. Tanto o más que por los cuerpos, HOBBES se ha interesado por el ser humano; él *inaugura los análisis de las actividades psíquicas,* tan característicos de la filosofía inglesa de estos siglos. Considera la sensación como el acto originario de conocimiento de la realidad; la sensación engendra la memoria y, con ella, la experiencia. Las ideas se forman por una especie de mecanismo psíquico en virtud de las leyes de asociación. Con las sensaciones están también asociados sentimientos de placer y de dolor, según que aquéllas repercutan en la circulación sanguínea acelerándola o retardándola; y la proyección de esos sentimientos en el futuro origina la tendencia o la aversión a los objetos conocidos. La libertad no existe en el hombre; HOBBES es rigurosamente determinista.

4. Doctrinas políticas de Hobbes. — La mayor novedad en el sistema de HOBBES estriba en su concepción política. HOBBES *ha sido el primero entre los filósofos modernos en exponer una teoría del Estado.* Partiendo de sus ideas antropológicas, ha buscado las raíces del mismo en las circunstancias nativas del hombre y ha querido apoyarse en ellas para establecer las condiciones de su estabilidad (naturalismo político). Como que la tendencia básica de los seres humanos es el egoísmo, *en puro estado de naturaleza no cabría sociedad alguna;* el choque de los egoísmos desenfrenados — «*bellum omnium contra omnes*» — haría la convivencia imposible. Pero, para asegurarse egoísticamente un mínimo de bienestar, los hombres convienen en cercenar su omnímoda libertad y pactan la común sujeción a una ley y a unas instituciones (doctrina del pacto social). *El Estado es el definidor de la moral y del derecho,* pues su principal misión consiste en trazar el límite entre lo justo y lo injusto. En virtud de esta preeminencia concedida al Estado, HOBBES ha ido a parar al absolutismo.

III

5. Juan Locke; su crítica de las ideas innatas. — El primer filósofo inglés que, desentendiéndose del sistematismo, inauguró la reflexión crítica, fué JUAN LOCKE (1630-1704) en su obra capital *Ensayo sobre el entendimiento humano,* en la que rechaza el supuesto de las ideas innatas, admitido por DESCARTES y defendido abiertamente en Inglaterra por los platónicos de Cambridge. LOCKE somete a examen el principal argumento aducido por los innatistas, consistente en mostrar la unanimidad con que algunos conocimientos, por ejemplo los axiomas lógicos y los principios morales, son aceptados por todos los hombres. LOCKE niega validez al argumento, porque opina que no hay tal unanimidad. Los niños y los incultos desconocen aquellos axiomas; y, en cuanto a los principios morales, reina entre los hombres una gran disparidad según la religión o el sistema ético que profesan. Tales axiomas o principios son los más generales del conocimiento humano; y precisamente las ideas más generales son las de adquisición más tardía. Tampoco la idea de Dios es innata; si está tan generalizada, se debe a que los efectos de Dios son tan manifiestos que con facilidad se puede inferir la idea de su existencia. Aun así, hay individuos y pueblos que carecen de ella; y las concepciones de Dios varían enormemente de unos a otros hombres.

6. La génesis de los conocimientos humanos. — Rechazado el innatismo, LOCKE toma sobre sí la tarea de *describir la génesis de nuestros conocimientos,* que es la mejor manera de mostrar la inutilidad de aquel supuesto. En su virtud, exhuma la frase de ARISTÓTELES de que el alma, al nacer, es a manera de una tabla rasa (u hoja de papel en blanco) en la que no hay nada escrito; y aduce, en confirmación, el ejemplo del niño y del salvaje. *Todos nuestros conocimientos se originan de la experiencia.* LOCKE designa toda clase de conocimientos con el nombre de ideas y empieza por clasificar a éstas en dos grupos: particulares y generales. *Las ideas particulares son*

originarias; las ideas generales son derivadas. Obtenemos las primeras inmediatamente por la experiencia de las cualidades de los cuerpos exteriores a nosotros en acto de sensación, o de los actos y estados de nuestra alma en acto de reflexión. *Sensación y reflexión son las dos fuentes de toda experiencia.* LOCKE se apropia la doctrina cartesiana de que sólo las cualidades primarias de los cuerpos (extensión, figura, magnitud, posición, reposo y movimiento) son objetivas, y de que las cualidades secundarias (colores, sonidos, olores, etc.) surgen en el sujeto por la reacción de los sentidos, cuando éstos son estimulados desde el exterior. *La experiencia limita nuestro conocimiento a los estados y cualidades de las cosas; las substancias, en cambio, son incognoscibles.* En consecuencia, para LOCKE la metafísica carece de viabilidad; toda su filosofía se reduce a una reflexión sobre las ideas.

Las *ideas simples* obtenidas en acto de sensación o de reflexión, son elaboradas ulteriormente por la conciencia. De ellas, a través de procesos intermedios de percepción, retención, comparación y abstracción, derivan las *ideas complejas,* entre las cuales están las nociones generales y los principios del conocimiento racional. La garantía de la verdad de estos conocimientos derivados (por ejemplo, de las ideas de Dios, de causa, etc.) no reside en la intuición que acompaña a la experiencia, sino en la fuerza de los razonamientos mediante los que son inferidos de los conocimientos primarios. *La descripción genética de nuestros conocimientos obliga a Locke a plantearse el problema de su validez.* Por obra de LOCKE y de sus continuadores, el problema crítico ha salido a superficie en la filosofía moderna.

7. Jorge Berkeley; su crítica de las ideas generales. — LOCKE, en su lucha contra el innatismo, había admitido la formación de ideas generales. Más radical, el obispo anglicano JORGE BERKELEY (1684-1753) niega en nombre de la experiencia que tales ideas existan. En la introducción a los *Principios del conocimiento humano,* su obra capital, revisa los análisis de LOCKE y afirma que la pretendida universalidad de ciertas

ideas se reduce a los puros nombres. Lo mismo que no hay objetos universales, tampoco hay representaciones universales; cada vez que actualizo en mi mente un nombre común, por ejemplo «triángulo», apelo a una representación de un determinado triángulo, que es equilátero o isósceles o escaleno, de tal o cual tamaño, etc. Puedo, sin embargo, atribuir al nombre una validez general, porque no hay inconveniente en usar esa representación individual en substitución de una serie de otras similares a ella (teoría de la imagen-substituto).

La negación de las ideas generales vuelve innecesario el proceso de la abstracción. De aquí infiere BERKELEY insospechadas consecuencias, de las cuales la más importante es la negación de la substancia material, que LOCKE había declarado incognoscible. Para BERKELEY, *las substancias corpóreas carecen de realidad* y consisten en meras abstracciones que forjamos para dar convencionalmente un sustentáculo a los agregados de cualidades que percibimos por los sentidos.

8. El idealismo metafísico. — El inmaterialismo de BERKELEY es resultado de una mayor severidad en la aplicación del criterio de experiencia. En su opinión, si nos atenemos a los datos que el análisis mental arroja, sólo existe el espíritu con sus estados o «ideas». Un tercer aspecto de la realidad, por ejemplo las cosas fuera del espíritu, es un supuesto gratuito, que cae más allá de toda experiencia y asimismo de toda demostración. La heterogeneidad de lo corpóreo y lo psíquico no autoriza a inferir que nuestras ideas o impresiones sean causadas por las cosas. Cualquiera otra experiencia de esa supuesta realidad material se resolvería nuevamente en ideas. Pues de la realidad no cabe, en definitiva, otro saber que el de las ideas; ser real equivale a ser percibido *(esse est percipi)*. BERKELEY se ufana de presentar su idealismo como una simple descripción de la experiencia sin discusión posible.

Ya en una obra de juventud, la *Nueva teoría de la visión*, BERKELEY había logrado demostrar, mediante finísimos análisis psicológicos, que la visión de la distancia se adquiere mediante un hábito por el que asociamos sensaciones ópticas con otras

táctiles y de movimiento. Con lo cual había puesto en duda el carácter primario de la distancia a título de cualidad sensible de los cuerpos. En los *Diálogos entre Hylas y Filonús*, BERKELEY generaliza su tesis y combate la objetividad de las llamadas «cualidades primarias» corpóreas, a las que hace extensivos los argumentos empleados por DESCARTES para combatir la objetividad de las cualidades secundarias. Negada la realidad de las cualidades corpóreas tanto primarias como secundarias y reducida la substancia a mera ficción, el mundo de los cuerpos se desvanece en manos de BERKELEY como por encanto.

La consecuencia indeclinable de esta filosofía es un ultraespiritualismo. Negada la realidad corpórea, BERKELEY afirma, en cambio, enérgicamente la realidad de las substancias espirituales. Pero queda entonces por explicar la génesis de nuestras ideas y la apariencia de regularidad con que se nos ofrece el espectáculo del mundo exterior. BERKELEY apela últimamente a una acción inmediata del Espíritu infinito sobre los espíritus finitos, capaz de explicar ambas cosas. Y no ve ninguna necesidad de que, para esa acción, Dios se valga del mundo de los cuerpos como intermediario obligado; también esta es una hipótesis gratuita, que la reflexión filosófica aconseja desechar.

IV

9. David Hume. — El más radical de los empiristas ingleses, que ha llevado la reflexión crítica a sus extremas consecuencias, es el escocés DAVID HUME (1711-1776). Nacido y educado en Edimburgo, se dedicó más tarde al comercio y tuvo ocasión de viajar por Europa en desempeño de misiones diplomáticas que le fueron confiadas. En París, donde permaneció largo tiempo, entró en contacto personal con los enciclopedistas y trabó íntima amistad con ROUSSEAU, en cuya compañía regresó a Inglaterra, si bien posteriormente se enemistó con él. De resultas de estos contactos se le contagió el indiferen-

tismo religioso, que le llevó a combatir no sólo contra las supersticiones, sino también contra los dogmas.

La obra principal de HUME, en la que expone los fundamentos de su filosofía, es el *Tratado de la naturaleza humana.* El escaso éxito de la misma le indujo a madurar más su pensamiento y a intentar una segunda exposición en los *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano,* que encontraron mucha mayor aceptación. Al éxito de los *Ensayos* se debe la enorme influencia ejercida por HUME sobre KANT. HUME es, asimismo, el padre del positivismo contemporáneo.

10. El empirismo radical. — HUME empieza por rehacer el análisis del conocimiento, iniciado por sus antecesores, y por establecer la distinción básica entre «impresiones» e «ideas». Las impresiones son estados primarios que experimentamos al ver, oír, tocar, etc., o al vivir los propios actos y estados; las ideas son meras copias de nuestras impresiones, idénticas por el contenido, aunque disminuídas en su vivacidad. Así, no existen para el hombre otros materiales auténticos de conocimiento que los adquiridos por su experiencia sensorial e interna. Pero estos materiales son elaborados a su vez por la mente que los combina y relaciona conforme a leyes mecánicas de asociación. Ahora bien, los principios racionales, las leyes de la naturaleza, las ideas de substancia, de causalidad, etcétera, son fruto de asociaciones que nosotros establecemos entre nuestras representaciones. Estas asociaciones no valen de las cosas, sino que responden nada más a necesidades subjetivas; son puras rutinas, es decir, hábitos mentales desprovistos de todo valor objetivo.

11. Crítica de la substancialidad y de la causalidad. — En aplicación de este empirismo extremo, HUME ha ampliado al *yo* los argumentos alegados por BERKELEY contra la existencia de los cuerpos y *ha negado la realidad de toda substancia, inclusive la substancia espiritual.* Pues tampoco el alma es un dato inmediato de la experiencia; antes bien, la trasciende y resulta ser un supuesto no menos gratuito e indemostrable

que el de la existencia de los cuerpos. Tan sólo existen complejos de cualidades o de estados, a los que no subyace realidad alguna profunda o subsistente por sí; esta doctrina ha sido llamada *fenomenismo*.

Con la misma osadía HUME *ha negado la causalidad*. La admisión de un vínculo real entre la causa y el efecto trasciende la experiencia y es otro supuesto inverificable. Si nos atenemos puramente a nuestras impresiones, podremos a lo sumo afirmar la coexistencia o la sucesión de dos fenómenos, pero no la efectiva producción del uno por el otro *(post hoc,* pero no *propter hoc)*.

Con la negación de la substancia y de la causalidad la concepción científica de la naturaleza, sistematizada a principios del siglo XVIII por Isaac Newton, y la metafísica, así antigua como moderna, quedan arruinadas por su base. *El empirismo inglés termina por obra de Hume en un escepticismo* teórico. Unicamente la vida moral, confiada al sentimiento y a la tendencia, escapa a la piqueta demoledora. Fué el escepticismo de HUME el que despertó a KANT del sueño dogmático en que estaba sumido por obra de la filosofía de LEIBNIZ y WOLFF.

CAPÍTULO DÉCIMONONO

LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN

SUMARIO

La filosofía del siglo XVIII es la de la Ilustración; bajo este título la estudiamos ahora.

I. Ante todo, se exponen sus caracteres generales.

1. La filosofía de la Ilustración deriva del empirismo y del racionalismo modernos, pero los rebasa por su ambición de reformar la vida humana y la sociedad. Se asemeja a la Sofística griega por su interés en los temas humanos, por su confianza en la razón y por su propósito de divulgación general del saber. La Ilustración nació en Inglaterra y se extendió al continente; sus resultados fueron beneficiosos en unos países, pero deletéreos en otros.

II. Se estudian las corrientes principales de la filosofía de la Ilustración en Inglaterra.

2. El deísmo intenta resolver los problemas religiosos a la luz de la religión natural; prescinde, pues, de la fe y de la gracia sobrenaturales. Es una manifestación del librepensamiento, aunque históricamente haya nacido por reacción contra el ateísmo. HERIBERTO DE CHERBURY fué su fundador; y TOLAND, su mejor expositor.

3. La moral natural niega a la Iglesia y al Estado el poder de definir el bien y el mal y busca los fundamentos de la vida ética en la personalidad. SHAFTESBURY, su creador, apela a las tendencias originarias del hombre, ennoblecidas por la razón y desarrolladas por la educación, para explicar la formación del «gusto» moral. La doctrina del sentido común, sostenida por la escuela escocesa, deriva de esta corriente.

4. El materialismo surge de la aplicación del empirismo a la antropología. HARTLEY, después de explicar la totalidad de la vida psíquica

por la mecánica de las asociaciones, estableció la correspondencia entre los procesos psíquicos y los fisiológicos. PRIESTLEY, avanzando un paso más, afirmó el condicionamiento de aquéllos por éstos y transformó la psicología en una física del sistema nervioso.

III. Sigue el estudio de la filosofía de la Ilustración en Francia.

5. CONDILLAC, si bien evitó el materialismo, intentó explicar la vida psíquica únicamente a base de las sensaciones. Interpretó los varios procesos mentales como sensaciones transformadas. Ilustró su doctrina con la ficción de una estatua que, con la adquisición de los varios sentidos, acabaría por realizar todos los actos de la vida mental.

6. El ateísmo, representado por BAYLE, tomó la forma de un escepticismo religioso radical, que rechaza los dogmas revelados por absurdos y al mismo tiempo niega a la razón capacidad para resolver los problemas religiosos.

7. La *Enciclopedia* fué una publicación colectiva de los hombres de letras y sabios franceses del siglo XVIII, que refleja las varias corrientes de la Ilustración. La dirigió DIDEROT, y la encabezó D'ALEMBERT con un notable *Discurso preliminar.*

8. VOLTAIRE fué el más popular de los enciclopedistas a causa de sus brillantes dotes de escritor. En sus críticas irreverentes hízose eco de la irreligiosidad de su tiempo, pero dejó a salvo la moral.

9. ROUSSEAU fué el expositor del naturalismo. Considera al hombre empeorado por la civilización y el progreso y pregona el retorno, en lo posible, al estado de naturaleza. Desarrolla este naturalismo en el campo de la pedagogía, recomendando que la educación intelectual y moral se base en el libre desarrollo de las fuerzas naturales, y en el campo de la política mediante el supuesto de que la sociedad se origina por un contrato, cuya finalidad es la salvaguarda de las libertades individuales. Frente al racionalismo de su siglo, reivindica la primacía del sentimiento y de la vida moral.

10. MONTESQUIEU completa la doctrina política del liberalismo, proponiendo la fragmentación de la soberanía y la limitación recíproca de los poderes según la fórmula constitucional inglesa.

IV. Para terminar, se estudia la Ilustración en España y el movimiento antienciclopedista español.

11. FEIJÓO ha sido el principal representante de la Ilustración en España, no tanto por la modernidad de sus ideas y por sus críticas de las doctrinas y costumbres antiguas, sino por su afán de divulgación, que le hace precursor del periodismo. Pero su ortodoxia está al margen de toda sospecha.

12. Más vigoroso fué el movimiento antienciclopedista, en el que cooperaron importantes pensadores: LUIS JOSÉ PEREIRA, quien intentó conciliar el sensualismo con la religión natural y revelada; el P. RODRÍGUEZ, mostrando la compatibilidad de los progresos científicos con

las ideas religiosas tradicionales; el P. CEBALLOS, profetizando las catástrofes sociales a que las ideas nuevas conducían; el Dr. VALCÁRCEL, descubriendo en los pensadores del siglo XVII la fuente de los errores modernos; el P. ALVARADO, con sus polémicas contra las nuevas concepciones políticas; ANDRÉS PIQUER, desarrollando una filosofía ecléctica de sentido cristiano, y JUAN PABLO FORNER, con su reivindicación de España frente a los enciclopedistas franceses. También participaron, desde el extranjero, los jesuítas expulsados.

I

1. El siglo de la Ilustración. — El racionalismo y el empirismo son tendencias básicas de la filosofía moderna engendradas en el siglo XVII, pero llegadas a madurez en el XVIII. Ambas constriñeron su propósito inicial a la reforma del saber. Pero, en este último siglo, aparecen otras corrientes intelectuales, derivadas de aquéllas, que alimentan la ambición más alta de llegar a la reforma de la vida. Tales son el deísmo, el materialismo, el naturalismo y otros que convergen finalmente en la Enciclopedia, el movimiento de mayor resonancia entre todos.

Se ha dado al siglo XVIII los nombres de «época de las luces» y «siglo de la Ilustración» por los peculiares caracteres que en él concurren. Tal vez no haya otro que muestre una fisonomía más parecida con la época de la Sofística griega. Su rasgo principal estriba en la *aplicación sistemática de la razón a los problemas humanos*, que conduce a plantear una reforma del individuo y de la sociedad. Los dos siglos anteriores habían barrido de la ciencia y de la filosofía hasta los últimos restos de la autoridad y de la tradición; en su lugar, surgió una *orgullosa confianza en el poder de la razón*, a la cual fué encomendada la preparación del porvenir en la ingenua convicción de que acertaría a promover un progreso creciente e ilimitado de la Humanidad. En especial, los temas morales, sociales y religiosos fueron objeto de libre examen por una pléyade de escritores, más brillantes que profundos, que, adoptando definitivamente los respectivos idiomas materiales como vehículo de expresión literaria y sin sujeción a forma escolar alguna, aspiraron a una *divulgación general del saber*.

La Ilustración tuvo sus orígenes en Inglaterra, desde donde, como tantas otras corrientes intelectuales de este tiempo, pasó al continente y encontró ambiente muy favorable en Alemania y, sobre todo, en Francia. Acostúmbrase a señalar a LOCKE como su iniciador y a HUME como su principal representante inglés. En Alemania, LEIBNIZ y WOLFF son sus figuras más destacadas. Los frutos de la Ilustración fueron diversos en los países anglo-germánicos y en los latinos. En

aquéllos se resolvió en una reforma constructiva: de sentido político en Inglaterra con la instauración del régimen liberal parlamentario; de sentido espiritual en Alemania, con la creación de una gran cultura nacional. En cambio, en los países latinos el movimiento de la Ilustración se resolvió catastróficamente en la Revolución francesa, que, en nombre de la razón, subvirtió todas las instituciones tradicionales.

II

2. El deísmo. — El deísmo es la doctrina filosófica que confía la solución de los problemas religiosos a la razón natural sin la ayuda de la Revelación. Cree a la razón capaz de demostrar, con sus solas fuerzas, las verdades relativas a la existencia de Dios, a su naturaleza, a la creación del mundo, a la espiritualidad e inmortalidad del alma y al destino del hombre, y de establecer sobre ellas una religión de validez universal. *El deísmo no admite la existencia de un orden sobrenatural basado en la fe y en la gracia.* Históricamente, el deísmo ha nacido por reacción contra la filosofía de ESPINOSA, cuya identificación de Dios con la Naturaleza produjo en muchos espíritus la impresión de ateísmo *(a-teo*, de ἄθεος , significa, etimológicamente, *sin Dios)*. Por otra parte, el deísmo es un hijo natural de la Reforma, de la que asimila el principio del libre examen para usar de él sin limitaciones. Frente a toda religión positiva o revelada, cuya postura en filosofía califican de *teísmo*, los deístas se definen a sí mismos como librepensadores.

La patria del deísmo es Inglaterra y su fundador HERIBERTO DE CHERBURY. Pero el mejor expositor de la doctrina es el irlandés JUAN TOLAND (†1722), cuya obra *El cristianismo sin misterios* obtuvo un éxito considerable; en ella se propone demostrar que las doctrinas del Evangelio no contienen ningún aserto contra razón, pero tampoco sobre razón. De Inglaterra la doctrina se propagó al Continente, donde obtuvo una gran difusión.

3. La moral natural. — Una transformación semejante fué operada en el terreno de la moral por SHAFTESBURY. También éste se mostró

conforme con el racionalismo en substraer la moral a la autoridad y al dogmatismo religiosos; pero se opuso al materialismo de HOBBES, quien, después de negar a la Iglesia el poder de definir la moral, acabó por reconocerlo al Estado. Por el contrario, SHAFTESBURY renunció a toda clase de principios externos y *buscó los fundamentos de la moral en la personalidad*. Para realizar su idea, se apoyó en el análisis psicológico; y, completando doctrinas de HOBBES, admitió en los seres animales dos grupos de tendencias originarias: unas egoístas y otras altruístas o sociales, que en el hombre se completan y ennoblecen con tendencias racionales y reflexivas. *Merced a las tendencias reflexivas, el hombre se siente atraído a la belleza y al bien*. Así, la naturaleza aporta un primer germen a la vida moral; el hábito y la educación pueden desarrollar ulteriormente este germen hasta formar el «gusto» moral y estético.

Los discípulos de SHAFTESBURY interpretaron a su manera la doctrina del maestro. BUTLER substituyó el gusto por la conciencia, a la que reconoció la capacidad de organizar la vida moral de la persona. Por su lado, HUTCHESON lo hipostasió en un *sentido moral*, que, negativamente y sin esfuerzo, discierne el bien y el mal. De esta doctrina tomó su origen la filosofía escocesa llamada «del sentido común».

4. El materialismo. — El deísmo y la moral natural derivan inmediatamente del racionalismo; la psicología materialista, en cambio, proviene de la aplicación del empirismo al problema antropológico. Los análisis mentales realizados desde HOBBES habían puesto de relieve la existencia de una mecánica psíquica regulada por ciertas leyes. Por primera vez, el médico inglés DAVID HARTLEY *formuló un sistema de psicología asociacionista*, donde las representaciones son tratadas como elementos que se enlazan en virtud de fuerzas mecánicas para formar los complejos mentales. Al propio tiempo, HARTLEY *estableció la correspondencia entre los procesos psíquicos y los fisiológicos*, comprobando que a vibraciones sencillas del cerebro y de la substancia nerviosa corresponden hechos mentales sencillos y que vibraciones complejas se conexionan con hechos mentales complejos. Partiendo de estas doctrinas, el teólogo anglicano JOSÉ PRIESTLEY *afirmó el condicionamiento de los procesos psíquicos por los fisiológicos*, sin detenerse ante las más extremas consecuencias de su tesis. Por de pronto, la totalidad de la vida psíquica fué explicada como el resultado de un juego de fuerzas mecánicas, que excluyen

el albedrío (determinismo). Pero, además, la distinción entre procesos psíquicos y procesos corpóreos fué considerada innecesaria. La psicología no es una ciencia aparte de la fisiología, sino un capítulo de la misma; en vez de organizar un análisis del espíritu, procede desarrollar una física del sistema nervioso.

III

5. **El sensualismo.** — El materialismo fué importado de Inglaterra al continente por los enciclopedistas franceses LA METTRIE y el BARÓN DE HOLBACH. Sin compartir la tesis materialista de sus coterráneos, el abate ESTEBAN CONDILLAC ha expuesto en su *Traité des sensations* un sensualismo radical, que ha influído enormemente en la psicología posterior. CONDILLAC no reconoce a la materia la facultad de sentir ni la de pensar, porque estos actos requieren en el sujeto una simplicidad que sólo cabe en una substancia inmaterial. Admite, pues, un alma dotada de tales capacidades, cuyos únicos intermediarios con el mundo exterior son los órganos de los sentidos. *El alma es estimulada a conocer y a las demás actividades psíquicas en virtud de las sensaciones, y tan sólo en virtud de las sensaciones.* Cualquiera otra fuente de información, y en especial la percepción interior — la reflexión de LOCKE y los demás empiristas ingleses —, es rechazada de plano. De las sensaciones proviene la totalidad de los contenidos del alma; los recuerdos, los conceptos, los juicios, etc., no son sino *sensaciones transformadas.* Consiguientemente, al análisis psicológico se le abre la misión de describir los varios procesos en cuya virtud los datos primarios obtenidos por sensación se van transformando gradualmente en productos mentales cada vez más elaborados.

Para hacer su doctrina más tangible, CONDILLAC ha ideado la *ficción de una estatua de mármol* — metáfora del alma que, limpia de todo contenido originario, está abroquelada tras una cubierta corpórea —, a la que le son adjudicados uno

tras otro los varios sentidos, empezando por el del olfato. A la estatua le llegarían las impresiones del mundo material, transmitidas por sus órganos externos, en forma de sensaciones, las cuales, al perdurar, engendrarían el recuerdo; así se irían desenvolviendo en la estatua los demás procesos mentales hasta la comparación y el juicio. La estatua acabaría por asociar los nombres a las ideas y rompería a hablar. Este empirismo extremo se basa en dos supuestos doctrinales discutibles: la absoluta pasividad del alma y la plena eficiencia de la realidad exterior sobre ella.

6. **El ateísmo.** — El deísmo inglés fué exagerado en ateísmo explícito por el francés PEDRO BAYLE († 1705), quien presentó su doctrina bajo la forma de un *escepticismo religioso radical*. En su opinión, las religiones positivas están plagadas de absurdos, que la razón no puede admitir; pero, asimismo, la religión natural está fuera del alcance de la razón. En nombre de ésta hay que renunciar a todo conocimiento religioso. BAYLE se ha esforzado, consiguientemente, en cimentar la vida moral con absoluta independencia de los principios de la religión.

7. **La Enciclopedia.** — BAYLE es, en otro aspecto, el primer representante del enciclopedismo francés por su *Diccionario histórico y crítico*, que se adelantó en medio siglo a la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios*, la famosa obra donde aparecen codificados los vastos conocimientos de la «época de las luces» y reflejados en su amplitud los movimientos intelectuales que constituyen sus varios matices. La *Enciclopedia* fué publicada en París entre los años 1751 y 1772 y consta de 28 tomos, a los que siguieron otros cinco de Suplemento y dos más de Índices. En ella colaboraron los hombres más representativos de la vida intelectual francesa de su tiempo, incluso aquellos que, como ROUSSEAU o VOLTAIRE, adoptaron una postura singular y parcialmente enfrentada con los demás.

Concibió la magna empresa DIONISIO DIDEROT, polígrafo eminente, quien la dirigió por espacio de veinte años; y le ayudó durante mucho tiempo el matemático JUAN D'ALEMBERT, quien estaba poseído de la idea de la unidad del saber humano, pese a la aparente diversidad de las ciencias. D'ALEMBERT

encabezó la *Enciclopedia* con un notable *Discurso preliminar* en el que, con ideas tomadas de FRANCISCO BACON, expuso la clasificación y el método de las ciencias en el sentido empirista y naturalista propio de la época.

8. Voltaire. — FRANCISCO MARÍA VOLTAIRE (1694-1778), cuyo auténtico apellido era el de Arouet, ha sido la figura más popular del período de la Ilustración. Debió, en gran parte, esta popularidad a sus innegables dotes de escritor, a la pureza y elegancia de su lenguaje y, más especialmente, a la gracia — *l'esprit* — y la mordacidad de su estilo. El rey Federico de Prusia y la reina Catalina de Rusia se honraron con su amistad. Su cultura vasta, pero poco profunda, y su monstruosa capacidad de trabajo le permitieron tratar los más variados temas filosóficos, científicos y literarios, valiéndose de la correspondencia epistolar, del cuento o narración corta, de la tragedia, de la historia, del poema épico, del folleto de circunstancias, etc. Su risa irreverente encierra el fermento de la Revolución en ciernes.

VOLTAIRE *fué un vivo exponente de la irreligiosidad de su tiempo.* Educado en un colegio de jesuítas, fué ganado al deísmo durante su estancia en Inglaterra; pero, vuelto a Francia, cayó en el escepticismo religioso de BAYLE. Sus campañas contra toda forma de religión, lo mismo natural que revelada, hallaron eco en los espíritus predispuestos. Sin embargo, *deja la moral a salvo de sus críticas*, porque entiende que sin ella la vida humana y la sociedad carecerían de fundamento; por este camino llega a justificar la creencia en Dios, a título de garantía del orden moral. «Si Dios no existiese — exclama —, habría que inventarlo.»

9. El naturalismo; Rousseau. — Denominador común, aunque implícito, a las varias corrientes expuestas, es el naturalismo. Ha sido, sin embargo, el pensador ginebrino JUAN JACOBO ROUSSEAU (1712-1778) quien ha traído a la conciencia del siglo esa apelación a la naturaleza, al convertirla en piedra angular de su filosofía. En acentos dramáticos ha formulado el *anhelo de una vida sencilla, lo más próxima posible al estado del «hombre natural»*, en contraste con las complicaciones intelectuales y sociales a que ha conducido la civilización. Ya en su primer escrito, el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que obtuvo el premio de la Academia de Dijon a propósito del tema de si el progreso de las unas y de las otras había promovido el mejoramiento de las costumbres,

contesta negativamente y sostiene que la civilización empeora al hombre, porque, con los refinamientos del saber, la virtud es suplantada por el talento, y, con el desarrollo de las artes, el bienestar y el lujo engendran la corrupción de las costumbres. En su segundo escrito, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, sienta la tesis de que, por naturaleza, todos los hombres somos iguales y que las diferencias de riqueza, estado y condición social son artificiosas, originadas y acrecentadas a lo largo del proceso histórico.

Pero es, sobre todo, en su novela pedagógica *Emilio* y en su obra política *El contrato social* donde el naturalismo alcanza su máxima expresión. ROUSSEAU exige que Emilio, el protagonista de su novela, sea educado fuera de la sociedad de los hombres y que *el proceso de su formación intelectual y moral quede encomendado a las solas fuerzas naturales* con las mínimas intervenciones de su preceptor (pedagogía negativa). En su doctrina política, ROUSSEAU contrapone la vida social al estado de naturaleza. Resucitando ideas de HOBBES, sostiene que, originariamente, el hombre vive fuera de todo vínculo social en libertad omnímoda; el contrato crea la sociedad, en la que cada hombre sacrifica su nativo albedrío y se somete a las imposiciones de la «voluntad general» en aras de la convivencia. Con esto quedan plantados los jalones de la nueva concepción del Estado: *la soberanía popular como base y la libertad individual como fin.* El Estado es minimizado hasta quedar reducido a una mera institución para garantía de la convivencia social y defensa de las libertades ciudadanas (liberalismo e individualismo). La condenación de las jerarquías sociales en nombre de la igualdad y la del Estado absoluto en nombre de la libertad entrañaba una subversión del orden constituído, que fué llevada a la práctica por la Revolución.

Asimismo, en nombre de la naturaleza, ROUSSEAU se opone al racionalismo de su siglo y reivindica la primacía del sentimiento. En su «Confesión del vicario Saboyano», inserta en el cuarto libro del *Emilio*, propugna una religión del co-

razón, sin dogmas ni culto, confiada a la pura espontaneidad de los afectos. *La conciencia es la voz del sentimiento y la fuente originaria de nuestra vida moral.*

10. Montesquieu. — Si a ROUSSEAU se debe la doctrina del liberalismo político, fué MONTESQUIEU quien dió la fórmula para su implantación. En su obra *L'esprit des lois* propone, para extirpar de raíz el absolutismo político, la fragmentación del poder soberano del Estado en tres poderes distintos — a saber, el legislativo, el ejecutivo y el judicial —, que, al limitarse recíprocamente, evitarían todo posible abuso. Esta fórmula, inspirada en la vida política inglesa, debía quedar garantida en cada país por una ley básica del Estado (régimen constitucional).

IV

11. La Ilustración en España; Feijóo. — El escritor más representativo de la Ilustración en España ha sido el P. BENITO JERÓNIMO FEIJÓO Y MONTENEGRO (1675-1764), nacido en Casdemiro (Orense), profesor en Oviedo y benedictino en Samos (Galicia). Tanto en su *Teatro crítico universal* como en sus *Cartas eruditas y curiosas* alardea de una curiosidad insaciable, que le lleva a tratar los asuntos más variados en forma amena y con propósito de divulgación. Anticipándose al periodismo contemporáneo, se hace eco y comenta los sucesos de su tiempo, desde la simple anécdota hasta los inventos científicos o los sistemas filosóficos. En especial, se opone, en nombre de la razón y de la erudición, al auge de las filosofías medievales (lulismo, escolasticismo, etc.) en los medios cultos, así como al de las creencias y prácticas supersticiosas en las clases incultas. Sus admiradores llegaron a llamarle el «Voltaire español»; pero su fe acendrada y su ortodoxia escapan a toda sospecha.

12. Los impugnadores españoles de la Enciclopedia. — El arraigo de la filosofía escolástica y del sentido cristiano en

España opuso un valladar a la invasión de las nuevas ideas. Así se explica el fenómeno histórico de que la repulsa a la filosofía de la Ilustración, y especialmente a la Enciclopedia, revista aquí mayor amplitud que estos mismos movimientos. Siguiendo a Menéndez Pelayo, mencionamos a continuación los principales entre estos contradictores de la nueva filosofía.

Don LUIS JOSÉ PEREIRA, portugués de nacimiento, publicó una notable *Teodicea*, dispuesta según el método geométrico de ESPINOSA, en la que se esfuerza en concordar el sensualismo con la religión natural y revelada.

El cisterciense P. ANTONIO JOSÉ RODRÍGUEZ, en su obra *Philoteo*, se muestra experto conocedor de las teorías físicas y cosmológicas de su tiempo y saluda con alborozo el nacimiento de la química moderna; pero argumenta que los progresos científicos no hacen sino confirmar el hecho de la Creación y la sabiduría con que Dios ha ordenado el universo.

La cruzada española contra la Enciclopedia fué llevada a cabo con empuje por el fraile jerónimo Fr. FERNANDO DE CEBALLOS, cuya obra escrita quedó en su mayor parte inédita. Empezó a publicar *La falsa filosofía, crimen de Estado;* en esta obra anuncia proféticamente las catástrofes sociales que la divulgación de las nuevas ideas acarreará inevitablemente. La censura oficial impidió que el P. CEBALLOS terminara de publicar su obra.

Lo mismo ocurrió con los *Desengaños filosóficos* del canónigo palentino Dr. VICENTE VALCÁRCEL, quien en su obra somete a examen las doctrinas de DESCARTES, MALEBRANCHE, LOCKE y LEIBNIZ para mostrar que en ellas tuvieron su origen los errores más recientes.

En el estrado político alcanzó gran renombre por sus vigorosas campañas polémicas el dominico P. FRANCISCO ALVARADO con sus famosas *Cartas*, que firmaba con el pseudónimo de «El Filósofo Rancio».

El mejor filósofo español del siglo XVIII es el médico valenciano ANDRÉS PIQUER, espíritu de sólida formación humanista y científica a la vez, abierto a todas las corrientes, pero equilibrado y prudente. Se inspira en la tradición filosófica de

LUIS VIVES, aunque aprovechando muchas doctrinas de la escolástica tradicional. En su *Filosofía Moral* y en su *Lógica* se revela como pensador original e independiente.

Su sobrino Don JUAN PABLO FORNER se distinguió en la labor de defender a España contra los ataques de los enciclopedistas franceses. Su *Oración apologética por la España y su mérito literario* es una réplica vigorosa a las críticas de Mr. Masson, escrita con un gran amor a España y un profundo conocimiento de su tradición cultural.

Por la influencia internacional que ejercieron, merecen una cita especial los jesuítas expatriados a Italia en tiempos de Carlos III, entre quienes se destacó un grupo de catalanes y mallorquines: los PP. GUSTÁ, PONS, GALLISÁ y BALTASAR MASDEU. A ellos se deben los primeros gérmenes del movimiento de resurrección del escolasticismo, que fructificó en Italia en el siglo XIX.

CAPÍTULO VIGÉSIMO

MANUEL KANT

SUMARIO

Expónese, en este capítulo, la filosofía de KANT.

I. Antecede una noticia general de su vida, obras y filosofía.

1. KANT realiza el tipo del profesor universitario. En su ciudad natal cursa los estudios elementales y superiores y ejerce, más tarde, el magisterio. La monotonía aparente de su vida encubría una vida espiritual intensa. Su meditación filosófica se reparte en dos períodos, el precrítico y el crítico, separados por la fecha de 1770.

2. La filosofía original de KANT está expuesta principalmente en sus tres *Críticas*, que desarrollan un plan sistemático. Las obras anteriores a 1770 revisten un interés secundario para el conocimiento de esa filosofía; las posteriores, en cambio, lo completan en aspectos importantes.

3. KANT fué educado en el racionalismo, pero lo transformó de dogmático en crítico por su exigencia de anteponer a cualquier uso sistemático de la razón un examen de la capacidad, valor y límites de la misma. Con él nace el problema crítico en filosofía.

4. KANT intenta resolver el problema crítico con su doctrina del idealismo trascendental. Por un lado, subraya la participación del espíritu en la elaboración del conocimiento. Por otro, admite la realidad de las cosas, si bien limita su cognoscibilidad a los meros fenómenos. En esta forma transaccional, zanja el conflicto entre el racionalismo dogmático y el empirismo escéptico de HUME.

II. Analízase la "Crítica de la razón pura".

5. En la introducción a esta obra, KANT examina las condiciones del conocimiento científico. Este no puede consistir en meros juicios

analíticos. El saber progresa gracias a los juicios sintéticos, que se apoyan en la experiencia. Pero tales juicios no constituirían verdades universales y necesarias, si no contuvieran elementos *a priori*. La ciencia supone, pues, juicios sintéticos *a priori*.

6. En la matemática los elementos *a priori* son las intuiciones puras de espacio y tiempo. Las verdades matemáticas suponen la síntesis de tales formas con los datos aportados por la sensibilidad.

7. En la física se opera una síntesis de segundo grado, a saber, de la realidad espacio-temporal con conceptos puros del entendimiento, llamados «categorías», en número de doce. Esta síntesis confiere a los juicios científico-naturales la universalidad y necesidad de que gozan.

8. La metafísica pretende ser un conocimiento científico; pero necesitaría, para serlo, una experiencia de sus objetos. Por falta de ésta, la razón se extravía en paralogismos acerca del alma, desemboca en afirmaciones antitéticas a propósito del cosmos y no logra hallar pruebas eficaces de la realidad de Dios. Los conocimientos científicos carecen, por tanto, de validez.

III. Sigue el examen de la segunda y tercera "Críticas" de Kant.

9. En la *Crítica de la razón práctica*, KANT estudia la validez de las normas morales. Acepta la moralidad como un hecho primario, al que es preciso buscar una explicación.

10. Esta explicación no se logra en las morales heterónomas, que apelan a fines extraños a la moralidad. El único camino consiste en fundamentar la moralidad por la forma universal y necesaria de sus normas; dicha forma sólo puede ser dada por la razón (autonomía moral). El imperativo categórico se limita a expresar aquella exigencia.

11. KANT ha desvinculado la moral de la metafísica. Pero la validez de las normas morales presupone la verdad de ciertas tesis, a saber, el libre albedrío, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, sin las cuales la moralidad ni siquiera se concebiría. KANT las acepta, pues, a título de postulados.

12. KANT separa legalidad y moralidad, para lo cual distingue en la conducta humana los hechos externos y las acciones internas. En sus concepciones jurídicas y políticas se adhiere al liberalismo de ROUSSEAU.

13. La *Crítica del juicio* examina las condiciones de validez para los juicios de finalidad, los cuales tienen su campo propio en la biología y en el arte. El mecanicismo resulta insuficiente para explicar los fenómenos vitales; pero en los juicios biológicos, por sugerencia de la propia naturaleza, la razón superpone la categoría de finalidad. Los juicios estéticos se fundan en la impresión subjetiva de belleza, originada en la armonía de la imaginación y el entendimiento ante la presencia de ciertos objetos.

I

1. **Vida de Kant.** — La personalidad de MANUEL KANT responde exactamente al tipo de un profesor universitario. Nació en Königsberg en 1724 y murió allí mismo en 1804. En su ciudad natal cursó el ciclo completo de los estudios y, una vez terminados, se dedicó a la enseñanza, primero a título de profesor privado y más tarde en la Universidad, donde acabó por obtener en propiedad una cátedra de filosofía. La desempeñó durante unos treinta años. No transpuso jamás las fronteras de la Prusia Oriental. Su vida transcurrió sin acontecimientos dignos de mención. Esta sencillez y monotonía externas cubrían una vida espiritual de una gran riqueza. KANT no sólo se entregó con pasión al desempeño de su cátedra, sino que escribió numerosas obras y, además, *consagró la madurez de su vida a la meditación filosófica*. Doce años de reflexiones constantes precedieron a la aparición de su libro capital, la *Crítica de la razón pura*, que todavía fué objeto de revisiones y retoques durante los seis años subsiguientes.

Ideológicamente, cabe distinguir en la vida de KANT dos períodos, separados por la fecha de 1770. Hasta 1770, KANT fué un wolffiano que sorbió de joven el racionalismo en las cátedras universitarias y en los textos escolares al uso y lo difundió a su vez en sus libros y en sus lecciones. Con el *hallazgo del problema crítico*, hacia 1770, comienza un segundo período, en el que el desenvolvimiento filosófico de KANT toma una orientación enteramente nueva. Llevado de su curiosidad intelectual, KANT ha descubierto a los empiristas ingleses; la lectura de HUME le ha despertado entretanto de su «sueño dogmático». Al choque de ambas opuestas influencias — dogmatismo y escepticismo, racionalismo y empirismo — debe KANT el alumbramiento de su propia filosofía.

Lentamente, por un asiduo esfuerzo de reflexión, ha madurado en su ánimo el *sistema del idealismo trascendental*, a cuyo desarrollo y exposición ha dedicado los últimos veinte años de su vida.

2. **Las obras de Kant.** — Este sistema está contenido principalmente en tres obras, que responden a un plan realizado en todas sus partes y llevan el título genérico de *Crítica*. Son,

a saber: 1.ª, la *Crítica de la razón pura,* donde KANT somete a la reflexión la totalidad del saber teorético y examina la validez de los conocimientos logrados en la matemática, en la ciencia de la naturaleza y en la metafísica; 2.ª, la *Crítica de la razón práctica,* donde es examinada la validez de los principios sobre los que descansan la moral y el derecho, y 3.ª, la *Crítica del juicio,* donde KANT examina la validez de los juicios teleológicos o de finalidad en los dos dominios de la biología y del arte en los que hallan aplicación.

Las obras del período precrítico de KANT, escritas hasta la Disertación del año 1770 con la que inauguró su docencia ordinaria en la Universidad, revisten un interés secundario para el conocimiento de su filosofía original. En cambio, casi todas sus publicaciones del período crítico son interesantes a este respecto. Entre las más representativas, aparte de las tres *Críticas,* citaremos: los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres,* de lectura fácil, que es un esbozo anticipado de la *Crítica de la razón práctica;* la *Metafísica de las costumbres,* que ahonda en el tema tratado por esta última; los *Prolegómenos a toda metafísica futura,* que enmiendan algunas doctrinas de la *Crítica de la razón pura* en su primera redacción y preparan el texto modificado de la misma, que es el publicado en la segunda edición; el estudio *La religión dentro de los límites de la razón natural,* cuyo solo título permite situar a KANT dentro del deísmo; y el opúsculo *La paz perpetua,* sobre un tema de candente actualidad entonces y ahora.

3. El problema crítico.—KANT permaneció fiel toda su vida al racionalismo, en el que había sido educado; al igual que DESCARTES, ve en la razón el único órgano apropiado para el hallazgo y la construcción del saber. Pero KANT difiere de DESCARTES y los demás filósofos continentales de los siglos XVII y XVIII en que *profesa un racionalismo no dogmático, sino crítico.* La explicación de este rasgo diferencial se halla en un problema nuevo, que KANT ha descubierto y situado en el primer plano de su reflexión filosófica; tal es el problema crítico.

El planteamiento de este problema puede ser formulado en los siguientes términos: Hasta KANT, los filósofos habían usado ingenuamente de la razón con plena confianza en la

capacidad de este órgano para resolver los enigmas del Universo; y, sin embargo, los grandes sistemas filosóficos, especialmente los construídos en el período racionalista — recuérdense, por ejemplo, las concepciones de ESPINOSA y LEIBNIZ —, conducían a resultados discrepantes, incluso opuestos, no sin grave descrédito de la metafísica, que parecía una ciencia condenada a completa esterilidad. KANT *tuvo la genial ocurrencia de anteponer a toda construcción sistemática de la razón un examen de la razón misma* con el propósito de asegurar de antemano su capacidad para conocer, la plena validez de los conocimientos logrados por ella y los límites de su capacidad. He aquí el problema al que KANT intenta responder con su filosofía. *La filosofía crítica tiene por objeto examinar la capacidad, valor y límites de la razón.* En su opinión, este problema es de tal manera previo a los demás de la filosofía, que todos deben quedar en suspenso, ínterin aquél no sea resuelto. Así, desde 1770, KANT concentró su interés sobre el problema crítico, que pasó a ser, no ya central, sino exclusivo, en su meditación.

4. **El idealismo trascendental.** — El idealismo trascendental es, entre las varias soluciones posibles al problema crítico, la que KANT ha propuesto. He aquí en qué consiste.

Por una parte, KANT recoge las tendencias de los filósofos modernos a subrayar la *función activa del espíritu en la producción del conocimiento.* En abierta discrepancia con la filosofía antigua y medieval, KANT se niega a considerar el conocimiento como la mera asimilación de una realidad enfrentada a nosotros. La realidad pura y simple — la *cosa en sí,* como la llama KANT — es incognoscible; para que resulte cognoscible, el espíritu ha de proceder a una elaboración. *El conocimiento humano es una síntesis,* y esta síntesis es obra del espíritu. En el conocimiento hay, pues, mucho de subjetivo. En la medida en que KANT establece que las cosas en sí mismas son incognoscibles y que el conocimiento es una elaboración del sujeto, su filosofía es un *idealismo.*

Pero no hay que confundir el idealismo de KANT con el

de BERKELEY. BERKELEY niega que las cosas existan, por lo cual su idealismo es absoluto o metafísico. KANT admite la realidad de las cosas; solamente niega que sean cognoscibles tal como son en sí. Pero pueden volverse cognoscibles mediante una elaboración del sujeto, en cuanto son puestas ciertas condiciones o requisitos previos que hacen posible el conocimiento. Estos consisten en unos puntos de vista u ordenaciones mentales, desde los cuales el sujeto enfoca la realidad; KANT los llama *formas a priori*. Por la aplicación de las formas mentales, la realidad se convierte en objeto asequible. Incognoscible en sí, la realidad se vuelve cognoscible cuando se la sitúa en la relación de conocimiento, es decir, cuando se transforma en un *objeto para mí*. (A la realidad transformada en objeto de conocimiento la llama KANT *fenómeno*; a la realidad en sí, incognoscible, *noumeno*). He aquí el *idealismo trascendental*.

La solución del idealismo trascendental se aparta del dogmatismo de DESCARTES y los pensadores continentales, pero vence el escollo del escepticismo en que había caído HUME, estableciendo que *la realidad absoluta es incognoscible, si bien podemos conocer sus manifestaciones*. El problema de la capacidad de la razón es resuelto así por KANT en una forma transaccional.

II

5. La crítica del saber teorético. — La obra en que KANT plantea el problema crítico en toda su hondura y propone darle solución mediante la fórmula del idealismo trascendental, es la *Crítica de la razón pura*, la cual constituye el punto de partida de la filosofía contemporánea.

En esta obra KANT examina las pretensiones de validez de las tres ciencias en las que se resume el saber teórico de su tiempo: la matemática, la física o ciencia de la naturaleza y la metafísica. Sería una puerilidad creer que los conocimientos de estas tres ciencias consisten en cadenas de juicios ana-

líticos, obtenidos por simple análisis conceptual; el análisis de la razón puede clarificar los conocimientos que ya poseo, pero no enriquecerme con otros nuevos. La ampliación del saber, que es el objetivo perseguido en todas las ciencias, se logra mediante juicios sintéticos, en los que el predicado añade al sujeto una determinación no incluída en su mero concepto. El fundamento para esta atribución de algo extraño al concepto del sujeto lo da la experiencia. Los juicios sintéticos son, pues, juicios de experiencia.

Consiguientemente, las ciencias consisten en sistemas de verdades basadas en la experiencia. Lo cual obliga a plantear el problema de su validez. Pues toda verdad científica pretende ser universal y necesaria, es decir, *a priori*. Resulta, en cambio, que la experiencia no puede garantizar sino verdades particulares y contingentes, que sólo valen para lugares y tiempos determinados, o sea, *a posteriori*. KANT resuelve la dificultad con la rotunda afirmación de que las verdades científicas, aunque basadas en la experiencia, contienen elementos *a priori* que garantizan su universalidad y necesidad. En suma, *la validez de los conocimientos científicos está condicionada a la posibilidad de los juicios sintéticos «a priori»*.

6. La Estética trascendental. — La primera parte de la obra citada es la Estética trascendental, en la que KANT demuestra la plena validez de los conocimientos matemáticos, construídos en su totalidad sobre las percepciones de espacio y tiempo. Para KANT, *el espacio y el tiempo no son realidades, sino formas mentales radicadas en la sensibilidad*. Cualquier experiencia concreta de nuestra sensibilidad externa o interna supone esas formas mentales, que son intuiciones puras *a priori* en nosotros y, consiguientemente, necesarias y universales. Lo cual explica la universalidad y necesidad de las verdades matemáticas. En ellas el sujeto opera una síntesis de los datos aportados por los sentidos externos o el sentido interno con las formas mentales de espacio y tiempo. Así resulta que *las verdades matemáticas consisten en juicios sintéticos "a priori"*.

7. La Analítica trascendental. — A continuación, KANT extiende su examen a la ciencia de la naturaleza. Esta requiere ya una elaboración de segundo grado, toda vez que sobre los datos tomados de la realidad e intuídos sensiblemente bajo formas de espacio y tiempo, el sujeto aplica unas nuevas formas mentales radicadas en el entendimiento. KANT las llama *categorías* y las establece en número de doce, repartidas en cuatro grupos de a tres, en el siguiente cuadro: 1.º, categorías de la cantidad: unidad, totalidad, pluralidad; 2.º, categorías de la cualidad: afirmación, negación, limitación; 3.º, categorías de la relación: substancialidad e inherencia, causalidad y dependencia, concurrencia y acción recíproca; y 4.º, categorías de la modalidad: posibilidad e imposibilidad, realidad e irrealidad, necesidad y contingencia. La tabla de las categorías se corresponde en KANT con la tabla de los juicios, porque, en su opinión, el juicio es la actividad central del entendimiento, es decir, que las formas del juzgar son idénticas a las formas de entender la realidad. Cualquier concepto concreto forjado por nuestro entendimiento acerca de la realidad supone esas formas mentales, que son elementos puros *a priori* en nosotros y, consiguientemente, necesarios y universales. Lo cual explica la universalidad y necesidad de los conocimienttos físicos. En ellos, el sujeto opera una segunda síntesis de la realidad espacio-temporal con las formas conceptuales o categorías. *También las verdades científico-naturales consisten en juicios sintéticos "a priori".*

8. La Dialéctica trascendental. — En esta tercera parte de su obra capital, KANT examina las pretensiones de la metafísica, ateniéndose al panorama trazado por WOLFF, en el cual aparecen detalladas sus tres partes de cosmología, psicología y teodicea. El cosmos, el alma y Dios son las tres ideas bajo las que la razón elabora sus conocimientos metafísicos. El uso de estas tres ideas por la razón es inevitable; pero de él no deriva un auténtico saber por falta de los elementos empíricos. Jamás el mundo, como totalidad, se ofrece a nuestra experiencia, sino, a lo sumo, fragmentos suyos o series parciales de sus

fenómenos; el alma y Dios caen fuera del alcance de los sentidos corporales y del sentido íntimo. Sin base de experiencia, el conocimiento metafísico se debate en el vacío; así se explica la diversidad e incongruencia de los sistemas filosóficos. El propio KANT pasa revista a los argumentos tradicionales en favor de la substancialidad y espiritualidad del alma, en los que cree descubrir sofismas (paralogismos psicológicos); y, a propósito del cosmos, establece cuatro pares de tesis contrapuestas, en favor de las cuales militan argumentos igualmente verosímiles. En cuanto a Dios, analiza la prueba ontológica y las varias pruebas cosmológicas de su existencia para concluir que carecen de valor demostrativo. Al decir de KANT, los límites de la razón aparecen aquí claros y manifiestos, toda vez que se descubre su impotencia para sentar firmemente una tesis o para eliminar resueltamente su contraria; así, la razón es incapaz de demostrar la realidad o la irrealidad del alma, la finitud o la infinitud del mundo, la necesidad o la libertad, la existencia o la inexistencia de Dios, etc. En suma, *los conocimientos metafísicos carecen de validez.* KANT condena por estéril toda la metafísica anterior a él, aunque prevé la posibilidad de una nueva metafísica construída sobre otras bases.

III

9. La crítica de la razón práctica. — La segunda de las *Críticas* de KANT se intitula *Crítica de la razón práctica* y tiene por objeto examinar la validez de las normas morales.

La razón pura es la fuente del saber teórico; cuando el saber está orientado a la acción, se la adjetiva con el calificativo de *práctica.* Razón pura práctica equivale, en la terminología kantiana, a voluntad moral. Para KANT, la vigencia de un sistema de normas morales es un hecho dado, en el mismo sentido en que lo es la existencia de una matemática ya constituída o de una ciencia físico-natural. *La ley moral aparece misteriosamente en la conciencia y es una realidad primaria.*

La reflexión crítica debe limitarse a explicar este hecho y a establecer las condiciones bajo las cuales las normas éticas poseen validez universal y necesaria.

10. La autonomía moral. — Los sistemas corrientes pretenden inferir las normas morales de un fin determinado que asignan a la vida humana, ya consista en el placer o en la utilidad, o en la felicidad temporal o eterna u otro parecido. KANT engloba estas varias doctrinas bajo el nombre de *morales heterónomas,* porque coinciden en buscar el fundamento de las normas morales, fuera de las normas mismas, en ciertos supuestos metafísicos o teológicos. En cambio, la reflexión crítico-trascendental busca este fundamento en las mismas normas (autonomía moral); y, puesto que su materia — o enunciado concreto de cada una — varía a merced de las circunstancias y situaciones, lo encuentra en su forma (formalismo). Una máxima cualquiera pertenece auténticamente a la ley moral, siempre que admita ser transformada en una norma universal. Así la primera verdad moral, a la que KANT llama *imperativo categórico o absoluto,* puede ser enunciada en los siguientes términos: Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.

11. Los postulados de la razón práctica. — KANT ha renunciado a fundamentar metafísicamente la moral, porque, en su opinión, no existe un saber metafísico. Encuentra, no obstante, que su doctrina de la razón práctica presupone la validez de ciertas tesis, sin las cuales ni siquiera sería concebible; tales son el libre albedrío, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

La ley moral se impone a mi conciencia en forma de deber; la necesidad de este deber requiere en el sujeto el poder de cumplirlo. El hombre, pues, goza de libertad a título de ser moral. A su vez, la práctica del bien o la comisión del pecado exige una recompensa adecuada en todos y cada uno de los hombres, so pena de admitir la imperfección del orden moral;

y, como que esta recompensa o castigo notoriamente no tiene lugar en la vida presente, precisa admitir otra vida en la que el alma perdure y un Dios justiciero distribuya los premios y los castigos según los méritos de cada cual.

KANT afirma, en consecuencia, la libertad del hombre, la inmortalidad del alma y la realidad de Dios no a título de verdades demostradas, ni siquiera demostrables, sino de simples *postulados;* análogamente a como en la geometría euclidiana se acepta el postulado de las paralelas, cuya verdad no se demuestra, pero hace falta admitir, porque sin él se derrumbaría el edificio entero de las verdades geométricas.

KANT pretende reducir la religión a la moral filosófica y rechaza el orden sobrenatural.

12. **Ideas jurídicas.** — En el sistema de KANT se establece una distinción tajante entre moralidad y legalidad, porque aquélla regula las acciones internas del hombre, en tanto que ésta se limita a ajustar los hechos externos humanos a un orden jurídico constituído. El derecho está presidido por la idea de libertad y responde a la finalidad de garantizar la convivencia social dentro de la libertad máxima posible para los individuos. El Estado existe nada más para salvaguardia de las libertades consagradas en la ley. Las ideas jurídicas y políticas de KANT están inspiradas en las de ROUSSEAU; nada tiene, pues, de extraño que KANT saludara con júbilo la Revolución francesa, en la que vió el triunfo de los nuevos ideales.

13. **Los juicios de finalidad.** — Además de los juicios de orden teórico y de los de orden práctico, existen los juicios de finalidad, que aplicamos a las obras de arte y, en la naturaleza, a los seres vivos. La *Crítica del juicio* examina las condiciones de validez de unos y de otros, por separado.

KANT admite la explicación mecanicista de la naturaleza que DESCARTES introdujo y la considera suficiente para el mundo inorgánico. Pero, tratándose de los organismos, nuestra mente superpone la idea de finalidad y la combina con la de causa eficiente, hasta el punto de interpretar los mecanismos de los seres naturales como simples medios para la realización de la finalidad biológica. La misma naturaleza presta el fundamento para esta consideración, que recaba así un valor de necesidad y universalidad.

En cambio, la validez de los juicios estéticos descansa sobre fundamentos subjetivos. La impresión de belleza que captamos inmediatamente a la presencia de ciertos objetos, se origina en la interior armonía de nuestras facultades cognoscitivas, la imaginación y el en-

tendimiento; al acto de contemplación, en que ambos participan conjuntamente, acompaña el placer desinteresado, en el cual el sujeto se satisface. En la producción de este estado placentero reside la finalidad característica de lo bello, que resulta ser inmanente al sujeto y no radicada en el objeto.

CAPÍTULO VIGÉSIMO PRIMERO

EL IDEALISMO ALEMÁN

SUMARIO

A continuación de KANT, se estudia el idealismo originado de su filosofía.

I. Ante todo, se da una noticia general del mismo.

1. La filosofía de KANT triunfó muy pronto en Alemania. Pero, más que por este triunfo, influyó por la nueva especulación a que se entregaron sus partidarios y admiradores durante más de medio siglo. A los autores de esta nueva filosofía se les llama «epígonos» de KANT.

2. Los epígonos transformaron el racionalismo crítico en un idealismo absoluto. Les bastó con renunciar a la «cosa en sí» y con atribuir al sujeto la producción, no sólo de la forma, sino también de la materia, del conocimiento. Así desembocaron en un nuevo dogmatismo

3. Los idealistas postkantianos han inventado el método dialéctico *a priori*, que parte de una intuición trascendental y la desenvuelve en un sistema de conocimientos rigurosamente encadenados.

II. Sigue una exposición sucinta de la filosofía de Fichte y Schelling.

4 FICHTE, educado en Jena, se interesó por la filosofía de KANT, con quien se relacionó personalmente. Intervino en la vida política y cultural de su país, exaltando el patriotismo. Su filosofía está contenida principalmente en la *Doctrina de la Ciencia*.

5. FICHTE parte de la intuición del *yo* absoluto, del cual hace derivar toda realidad. El *yo* es, por naturaleza, actividad y se desenvuelve en tres fases. En la primera, el *yo* se pone a sí mismo. En la segunda, se contrapone el *no-yo*. En la tercera, al limitarse el *yo* y el *no-yo* recíprocamente, despliega sus actividades teoréticas y prácticas; aquéllas se subordinan a éstas.

6. SCHELLING estudió en Tubinga con HEGEL. Profesor en Jena, asimiló el idealismo de FICHTE y el entusiasmo de los románticos. Leyó mucho a ESPINOSA. Su filosofía es una confluencia de idealismo y naturalismo. En la evolución de su pensamiento hay cuatro fases, de las cuales sólo las dos primeras son propiamente filosóficas.

7. SCHELLING substituye el *yo* de FICHTE por el Absoluto y le asigna dos manifestaciones: la naturaleza y el espíritu. La naturaleza es animada y conduce por grados hasta la conciencia. El espíritu tiene uno de sus momentos en el arte.

8. KRAUSE fué un pensador muy influído por SCHELLING. Su filosofía es una nueva versión del idealismo, que divulgó desde la cátedra y en sus libros. Ejerció gran influencia en España.

III. Expónese, a continuación, la filosofía de Hegel.

9. HEGEL es el más grande de los idealistas alemanes. Estudió en Stuttgart y en Tubinga. Su vocación fué la enseñanza, que ejerció en varias instituciones alemanas y últimamente en la Universidad de Berlín, con gran éxito. Publicó algunos cursos de sus lecciones universitarias y otras obras.

10. La filosofía de HEGEL parte de la intuición trascendental de la Idea. Su método es el movimiento dialéctico, que se realiza en tres momentos: tesis, antítesis y síntesis. También el sistema incluye tres partes, a las que precede la Fenomenología del Espíritu.

11. Esta, a manera de propedéutica, muestra el camino del saber absoluto a través de las distintas formas ascendentes del conocimiento.

12. La Lógica es la primera parte del sistema, que estudia la evolución de la Idea en sí. Esta Idea es a la vez realidad; lo racional es real y lo real es racional. Consiguientemente, la Lógica es ontología. La segunda parte del sistema es la Filosofía de la Naturaleza, que estudia la evolución de la Idea fuera de sí.

13. La Filosofía del Espíritu es la tercera parte del sistema, que estudia la evolución de la Idea en forma de espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Subjetivamente, la Idea se realiza como alma, como conciencia y como espíritu. Objetivamente, encarna en el derecho, en la moralidad y en la eticidad. El espíritu absoluto se manifiesta en el arte, en la religión y en la filosofía.

IV. El último gran representante del idealismo alemán es Schopenhauer.

14. La vocación filosófica de SCHOPENHAUER fué algo tardía, porque su padre quiso que fuera comerciante. Se doctoró con una tesis sobre el principio de razón suficiente. Quiso competir con HEGEL en la Universidad de Berlín; y, fracasado, se dedicó a zaherirle. *El mundo como voluntad y como representación* es su gran obra.

15. La primera parte, teórica, es una interpretación psicologista de la filosofía kantiana del conocimiento. Las formas subjetivas de espacio, tiempo y causalidad impiden, según él, conocer la cosa en sí.

16. La segunda parte, metafísico-ética, descubre la cosa en sí, que identifica con la voluntad. En ella basa una moral pesimista, cuyas virtudes supremas son el renunciamiento personal y la compasión para con el prójimo.

I

1. Kant y sus epígonos. — La novedad de la filosofía de KANT y la dificultad de su comprensión retrasaron su triunfo frente a la metafísica dominante de LEIBNIZ y WOLFF. Pero todavía KANT pudo asistir, en vida, a la expansión de sus doctrinas en los medios filosóficos alemanes.

Mayor importancia que este triunfo, reviste el hecho de que la filosofía de KANT se convirtiera inmediatamente en punto de partida para una nueva especulación filosófica de altos vuelos, llevada a cabo por discípulos y partidarios de sus doctrinas, que continúan el idealismo trascendental y lo desarrollan hasta sus extremas consecuencias. A estos pensadores, cuya filosofía es una hijuela de la de KANT, se les acostumbra a llamar sus «epígonos». Todos ellos son alemanes y escriben sus obras más características entre 1790 y 1850. Los principales son FICHTE, SCHELLING, HEGEL y SCHOPENHAUER.

2. El idealismo absoluto. — El rasgo capital de esta filosofía de los epígonos de KANT es la *transformación del racionalismo crítico en un idealismo absoluto.* De buenas a primeras repudian el concepto kantiano de la «cosa en sí», que corresponde a una realidad existente fuera del pensamiento. La eliminación de ese residuo de realismo conduce a la afirmación de que *el sujeto pone en el conocimiento no sólo la forma, sino también la materia.* No hay más realidad que la que es puesta por el espíritu; el noumeno, o la cosa en sí incognoscible, no existe.

Este idealismo absoluto ha desembocado en un nuevo dogmatismo, según el cual *toda la realidad, a saber, tanto la naturaleza como la vida psíquica, no sólo existe en el espíritu, sino que es producida por el espíritu.* Por la atribución de un

poder creador al espíritu, el idealismo de los epígonos de KANT rebasa al de BERKELEY. Esta doctrina se debe, en gran parte, a la influencia del movimiento romántico, con el que los filósofos idealistas han mantenido estrecho contacto. Algunos de éstos — por ejemplo, FICHTE y SCHELLING — han llegado a identificar filosofía y poesía.

3. **El método dialéctico.** — Para el desarrollo de su especulación, los epígonos de KANT se han procurado un método propio, distinto por completo del método matemático de los cartesianos y del análisis mental adoptado por los empiristas ingleses. En la convicción de que el espíritu individual reproduce dentro de su finitud el proceso entero del espíritu absoluto, *los idealistas postkantianos han inventado el método dialéctico "a priori"*, el cual toma su punto de partida en un primer conocimiento captado mediante un acto originario de intuición (intuición trascendental). De él arranca la serie entera de los otros conocimientos, los cuales son inferidos por la razón pura valiéndose de los vínculos lógicos que acierta a descubrir entre ellos. La validez de la construcción racional así obtenida descansa sobre dos supuestos: el de que el sistema de las ideas se desenvuelve según leyes de estricta necesidad y el de que el sistema de la realidad sigue un desarrollo idéntico al del sistema de las ideas. En la fundamentación de estos dos supuestos reside el punto flaco del idealismo absoluto de los postkantianos.

II

4. **Fichte; su vida y sus obras.** — El iniciador del idealismo absoluto es JUAN TEÓFILO FICHTE (1762-1814). De humilde origen, pudo desarrollar su extraordinaria capacidad gracias al mecenaje privado. Cursó teología en la Universidad de Jena y fué llamado a profesar en ella, hasta que, bajo una falsa acusación de ateísmo, perdió su cátedra. En 1791 acudió a Königsberg para conocer personalmente a KANT, por mediación de

quien obtuvo la publicación de su primer escrito titulado *Crítica de toda Revelación*. La obra apareció anónima, y el público la atribuyó a KANT; al descubrirse el autor, FICHTE ganó de un golpe la celebridad. Orador y hombre de acción, intervino en los sucesos políticos que agitaron a su patria durante la dominación napoleónica, para levantar el espíritu público de su país. Fué el primer rector electivo de la Universidad de Berlín, fundada en 1810.

La obra principal de FICHTE es la *Doctrina de la Ciencia*, en la que trabajó varios años y de la que dió más de una exposición; la *Primera* y la *Segunda Introducción* a dicha *Doctrina* son las mejores para su conocimiento. También *El destino del hombre* y *El destino del sabio* introducen en el corazón de la filosofía de FICHTE. De sus demás obras, citaremos únicamente sus famosos *Discursos a la nación alemana,* que constituyen la levadura doctrinal del nacionalismo alemán.

5. **La filosofía de Fichte.** — FICHTE parte de la intuición trascendental del *yo* absoluto, del cual hace derivar toda realidad. Para resolver el dualismo que cree percibir entre la primera y la segunda de las *Críticas* kantianas, caracteriza al *yo* no como razón, sino como actividad, y hace que se desenvuelva en las siguientes tres fases capitales:

1.ª El acto primordial del *yo* es aquél por el cual se pone a sí mismo, es decir, se descubre como existente y se afirma como idéntico. (El *Yo* se pone a sí mismo.)

2.ª Para adquirir esta autoconciencia, el *yo* necesita contraponerse algo distinto de sí mismo a modo de objeto; así se origina de una manera inconsciente el *no-yo* o el mundo, que se le aparece como extraño en la representación. (El *Yo* se contrapone a sí mismo el *no-Yo.*)

3.ª La limitación recíproca del *yo* y del *no-yo* origina la conciencia, que se manifiesta en la doble serie de las actividades teoréticas y prácticas. Por un lado, de la determinación del *yo* por el mundo surgen los varios grados del conocer, desde la sensación hasta las ideas de la razón; por otro, la influencia del *yo* sobre el mundo se descubre en las varias formas de la

acción, desde el impulso hasta el querer libre, en el que culmina la iniciativa del espíritu.

En Fichte predomina el interés ético, por lo cual el desarrollo del conocimiento queda subordinado a las finalidades de la acción.

6. Schelling; su vida y sus obras. — Federico Guillermo Schelling (1775-1854) nació en Würtemberg. Estudió teología en Tubinga, donde trabó amistad con Hegel. Desde muy joven llamó la atención por sus profundos estudios filosóficos, orientados según la tendencia de Fichte. Nombrado profesor de la Universidad de Jena, se relacionó allí íntimamente con los círculos románticos. Trabajó más tarde en Würzburg, en Erlangen y en Munich. Hacia el final de su vida, fué llamado a Berlín para contrarrestar con su religiosidad las perniciosas tendencias de la filosofía de Hegel; pero fué en balde, porque ésta se había impuesto en Alemania y en Europa.

La filosofía de Schelling se explica, en buena parte, por la confluencia del idealismo de Fichte con el naturalismo de Espinosa. Está contenida principalmente en sus obras de juventud, de las cuales las tres más importantes son: el *Sistema del idealismo trascendental,* el diálogo *Bruno* que alude en su título al famoso renacentista italiano y el *Sistema de la identidad.*

A lo largo de sesenta años de actividad intelectual, el pensamiento de Schelling ha experimentado grandes cambios. Acostúmbranse a distinguir en él cuatro fases, de las cuales sólo las dos primeras interesan propiamente a la filosofía. En su tercera y cuarta fases el pensamiento de Schelling se vuelve religioso y místico.

7. La filosofía de Schelling. — Schelling acepta el idealismo de Fichte, pero con algunas innovaciones substanciales. En su romántico entusiasmo por la naturaleza, rechaza la tesis fichteana de que ésta sea la negación del espíritu y se le subordine como simple medio o instrumento. Antes bien,

descubre ya en ella la primera manifestación del espíritu, previa a la aparición de la conciencia.

Esta innovación no le permite mantener el *yo* como sujeto-objeto de la intuición trascendental ni caracterizar a este sujeto como actividad pura, es decir, como espíritu. Bajo la influencia del panteísmo de ESPINOSA, cuyas ideas ha vuelto a poner en circulación, SCHELLING substituye el *Yo* de FICHTE por el *Absoluto* y le asigna dos manifestaciones: la naturaleza y el espíritu. La filosofía de la naturaleza corresponde al desenvolvimiento del *no-yo* en FICHTE; y la filosofía del espíritu, al desenvolvimiento del *yo*.

La fantasía de SCHELLING se explaya en sus interpretaciones de la naturaleza, que han gustado mucho a los románticos de la época. Resucita el hilozoísmo y, en su virtud, presenta a la naturaleza como animada. Sin embargo, esta concepción, más poética que científica, cayó rápidamente en descrédito. Mayor consistencia tiene su filosofía del arte, que desarrolló con ocasión de la filosofía del espíritu en la primera fase de la evolución de su pensamiento, que por este motivo es denominada a veces fase del *idealismo estético*.

8. Krause. — Al círculo de pensadores influídos por SCHELLING pertenece CARLOS CRISTIÁN FEDERICO KRAUSE (1781-1832), quien asimiló en Jena la filosofía idealista y la divulgó más tarde en varias Universidades alemanas de segundo orden y en numerosos escritos. Vivió pobremente, acosado siempre por dificultades económicas, que no extinguieron la llama de su ideal.

La filosofía de KRAUSE es una nueva versión del idealismo, que no tuvo apenas éxito en Alemania; pero a través de su discípulo AHRENS y del belga TIBERGHIEN, ambos profesores en Bruselas, fué conocida por Don JULIÁN SANZ DEL RÍO e introducida en España, donde ejerció mucha influencia en la segunda mitad del siglo XIX. Por este motivo, aplazamos su exposición para el capítulo próximo.

III

9. Hegel; su vida y sus obras. — JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL (1770-1831) nació y cursó sus primeros estudios en Stuttgart. De familia protestante, fué educado en una moral austera. Entre los 18 y los 23 años estudió filosofía y teología en la Universidad de Tubinga, donde trabó amistad con SCHELLING y con HÖLDERLIN. Se dedicó en seguida a la enseñanza con carácter particular y publicó ya entonces sus primeros escritos. Fué también profesor de enseñanza secundaria. En 1816 logró una cátedra universitaria en Heidelberg. Dos años después, fué llamado a profesar en la Universidad de Berlín; este magisterio duró quince años y le hizo famoso en todo Europa.

Antes de ser profesor en Berlín, HEGEL había publicado la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica.* Durante su etapa berlinesa, publicó la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* y varios cursos de sus lecciones profesadas en cátedra. Son famosas sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.* Su *Historia de la Filosofía,* otro de sus cursos, contiene la primera exposición rigurosamente sistemática de esta materia.

10. El método y el sistema hegelianos. — HEGEL es un filósofo genial, el más eminente de los idealistas alemanes y uno de los más grandes de la historia. Su filosofía incluye una enorme riqueza de motivos fundidos en una perfecta unidad de pensamiento. Pero cuesta mucho llegar a comprenderla por la complicación de la ideología y la frecuente obscuridad de expresión.

En HEGEL el idealismo culmina centrando la intuición trascendental, no en el *Yo* ni en el *Absoluto,* sino en la *Idea.* La Idea, por un interno movimiento dialéctico, se desenvuelve hasta engendrar la realidad natural y la espiritual y, últimamente, el Espíritu Absoluto. Dando su forma definitiva al método idealista, HEGEL ha descrito el movimiento dialéctico

de la Idea según un esquema trifásico, con arreglo al cual empieza por afirmarse en un determinado momento *(tesis)*, para pasar en seguida a su negación *(antítesis)* y buscar, en fin, la superación de la dualidad en una afirmación superior *(síntesis)*. A partir de la síntesis, la Idea recomienza su marcha, siempre hacia adelante. (Ejemplo: la Lógica comienza con la posición del *ser*, cuya plena comprensión exige el concepto antitético de la *nada;* la conciliación de ambos se logra en el concepto superior del devenir.)

El sistema de HEGEL se desenvuelve en tres partes principales, a saber: la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu. La introducción al sistema viene dada por la Fenomenología del Espíritu.

11. La Fenomenología del Espíritu. — Esta parte, a título de propedéutica al sistema, muestra el camino por el cual «el espíritu se eleva del saber vulgar al saber científico, recorriendo los distintos estadios o *fenómenos* del espíritu, de donde le viene su nombre a esta disciplina». Valiéndose de la oposición entre la conciencia y su objeto, HEGEL señala los siguientes tres estadios: conciencia sensible, conciencia de sí, razón. El saber absoluto se consigue en este último estadio; con él empieza el sistema.

12. Lógica y Filosofía de la Naturaleza. — Para HEGEL, la Lógica es el «sistema de la razón pura» y estudia la primera etapa en la evolución de la Idea, a saber, *la idea en sí*. La lógica hegeliana es a la vez ontología, porque HEGEL considera inseparables el ser y el concepto. Así, el movimiento de la Idea, cuyo primer momento ha sido descrito antes en un ejemplo, resulta una dialéctica del ser. La célebre frase de HEGEL: «todo lo racional es real y todo lo real es racional», expresa esta identificación. HEGEL rechaza la distinción kantiana entre materia y forma del conocimiento y quiere, en cambio, entroncar su idealismo con el de PLATÓN, reconociendo la naturaleza ideal de las esencias, es decir, de lo universal.

La filosofía de la naturaleza estudia el desenvolvimiento de la idea en su «ser otro», en su *ser fuera de sí*, objetivándose como naturaleza. Esta parte del sistema, carente de toda vigencia, mereció muy pronto los más vivos reproches de los adversarios de la filosofía hegeliana.

13. La Filosofía del Espíritu. — La filosofía del espíritu es la parte más lograda del sistema de HEGEL. Conforme al movimiento dialéctico, el espíritu pasa por tres fases; a saber: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto.

El espíritu subjetivo empieza por realizarse como *alma*, en su unión al cuerpo; adquiere, en seguida, *conciencia de sí*, reflejándose en los varios actos del *yo* estudiados en la Fenomenología; y se eleva, últimamente, a *espíritu* mediante el saber y el querer.

El espíritu objetivo, dotado de racionalidad y libertad, se realiza en los tres momentos del derecho, la moralidad y la eticidad. El *derecho* es la esfera externa de la libertad, en la que la persona afirma su dominio sobre las cosas o concuerda su voluntad con la de otras personas. La *moralidad*, en cambio, es una esfera interna, en la que la voluntad libre se realiza hacia dentro en una serie de intenciones. La *eticidad* implica la síntesis de los dos momentos anteriores y se realiza en la familia, la sociedad y el Estado. HEGEL ha innovado radicalmente la concepción rousseauniana del Estado, a la que KANT se había adherido. Eleva el Estado a la categoría de persona moral, que no es nunca un medio para los individuos, sino un fin en sí. De HEGEL arranca el estatismo moderno, que subordina a los fines superiores de la comunidad los fines particulares de los individuos.

El espíritu absoluto significa la unidad del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo y unifica, a la vez, lo ideal y lo real en la plenitud del ser. Se manifiesta en las tres formas del arte, la religión y la filosofía, que se corresponden, respectivamente, con tres formas del conocimiento: intuición, representación y pensamiento. HEGEL coloca la filosofía en el último estadio de la evolución del espíritu, porque en ella la

razón se comprende a sí misma. El proceso de formación de la filosofía es ya la misma filosofía; ésta se confunde, pues, con su historia.

IV

14. Schopenhauer; su vida y sus obras. — ARTURO SCHOPENHAUER (1788-1860) nació en Danzig; de familia de comerciantes, fué destinado al comercio. La muerte de su padre imprimió un nuevo rumbo a su vida. Estudió filosofía en Gottinga y en Berlín. Se doctoró con una tesis notabilísima *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Enseñó en la Universidad de Berlín al mismo tiempo que HEGEL, con la pretensión de eclipsarle. Despechado por el fracaso, se retiró de la vida oficial y escribió para el gran público, zahiriendo sin cesar a los filósofos universitarios.

Poseyó una cultura extensa y sólida. Conoció algunos clásicos de nuestra literatura y sintió vivo entusiasmo por Gracián, cuyo *Oráculo manual* tradujo al alemán. Fué un orientalista notable; conoció la literatura religiosa de la India, en la que buscó motivos de inspiración para su filosofía. Esta hállase expuesta en su obra capital *El mundo como voluntad y como representación*.

15. El mundo como representación. — La filosofía teorética de SCHOPENHAUER remonta directamente a KANT. Bajo la influencia de la ideología búdica, interpreta la distinción entre fenómeno y noumeno en sentido psicológico. La experiencia o serie de los fenómenos es el «velo de Maya» que oculta la realidad tras las formas subjetivas de espacio y tiempo y el concepto de causalidad, única categoría que acepta.

16. El mundo como voluntad. — Impotente para hallar la realidad por la vía del conocimiento, el sujeto sigue otro camino. La negación de las apariencias y el ahondamiento en el propio *yo* le conduce a descubrir que *la cosa en sí es voluntad*. Abrese en este punto la vía ética; y bajo la influencia del pesimismo oriental, es aconsejada la renuncia a la propia voluntad como medio de anular el dolor y realizar la felicidad, hasta donde cabe. Para SCHOPENHAUER, la virtud moral por excelencia es la compasión.

Este voluntarismo contrasta con el acusado racionalismo de los demás filósofos idealistas, desde KANT hasta HEGEL.

CAPÍTULO VIGÉSIMO SEGUNDO

BALMES Y LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XIX

SUMARIO

En este capítulo se traza el panorama de la filosofía española a lo largo del siglo XIX.

I. Ante todo, se estudia la figura de Balmes, que corresponde a su primera mitad.

1. Tras la decadencia del siglo XVIII, la filosofía española renace con BALMES. Hacia mediados del XIX, la doctrina del sentido común es introducida en Cataluña y el krausismo es divulgado desde la Universidad de Madrid.

2. JAIME BALMES, nacido en Vich, se educó en el Seminario de Vich y en la Universidad de Cervera. Escritor y gran periodista, actuó en Barcelona y en Madrid. Murió a los 38 años.

3. BALMES fué, principalmente, un apologeta, afecto al movimiento europeo de la Restauración. Colaboró en *La Civilización*, fundó *La Sociedad* y escribió *El Protestantismo*, su obra de mayor alcance. Como filósofo, publicó la *Filosofía Fundamental* y el *Curso de Filosofía Elemental*. Su tratado *El Criterio* le valió gran popularidad.

4. BALMES se opone al idealismo germánico y al empirismo radical. Propugna un espiritualismo inspirado en la tradición filosófica y acorde con la ciencia. Aunque pensador independiente, se le puede considerar precursor del neoescolasticismo.

5. La doctrina de la certeza es la más original de BALMES. Su existencia es un hecho impuesto por la naturaleza. Filosóficamente, hay tres fuentes de la certeza: conciencia, razón y sentido común,

que garantizan respectivamente las verdades de experiencia interna, los principios primeros y la realidad del mundo exterior.

6. *El Criterio* es un arte de pensar, al alcance de todo el mundo, que sirve no sólo para dirección de la facultad intelectual, sino de la vida entera.

7. BALMES previó la evolución social y política del siglo XIX y quiso adelantarse a la Revolución con un programa de reformas. Medió en la contienda civil española con ánimo de conciliar ambos bandos.

II. En segundo lugar, se expone la filosofía catalana del sentido común.

8. Esta filosofía fué fundada por el escocés REID para oponerse al escepticismo de HUME. Parte del análisis psicológico, pero afirma que la percepción es un conocimiento inmediato de las cosas y que los hombres poseen una facultad, llamada «sentido común», por la que intuyen los primeros principios y las supremas verdades morales. BALMES, y sobre todo MARTÍ DE EYXALÁ, introdujeron esta filosofía en Cataluña.

9. JAVIER LLORENS, profesor en la Universidad de Barcelona, fué su mejor expositor. Desarrolla la psicología, usando de la introspección, a base del esquema tripartito de conocimiento, sentimiento y voluntad. Distingue un conocimiento inferior y otro superior. Admite la objetividad de la percepción sensible y el conocimiento inmediato de los principios, a la manera de REID. En lógica, sigue a HAMILTON. En metafísica, dilucida el problema de las ideas; en cuanto a las existencias, muestra mucha reserva — igual que LUIS VIVES —, salvo en admitir la realidad de Dios.

III. Sigue la exposición del krausismo en España.

10. El idealismo trascendental fué introducido a mediados de siglo según la dirección singular de KRAUSE. Su filosofía era la de SCHELLING, innovada en algunos escasos puntos; por ejemplo, admitía la personalidad de Dios, asignaba un fin ético a la filosofía y consideraba a la sociedad como un organismo viviente.

11. SANZ DEL RÍO aprendió esta filosofía en Heidelberg y la introdujo en España, divulgándola desde su cátedra en Madrid. Otros profesores coadyuvaron a su empresa. Del krausismo derivó un movimiento pedagógico, representado por la Institución Libre de Enseñanza, y otro de reforma del derecho penal.

IV. Finalmente, se expone el escolasticismo.

12. El representante principal del escolasticismo español en este siglo fué el P. GONZÁLEZ, que lo renovó con estudios originales. ORTÍ Y LARA apoyó el movimiento, entablando polémica con los krausistas.

I

1. La filosofía española en el siglo XIX. — Tras el período creador de los siglos XVI y XVII el pensamiento español cayó en la atonía, que se manifestó por un calco servil de las corrientes filosóficas extranjeras, como el cartesianismo, el espinosismo, el empirismo inglés, etcétera. El siglo XVIII careció en España de grandeza y sólo engendró mentalidades superficiales (FEIJÓO y los enciclopedistas); fuera de esto, se consumió en estériles polémicas, particularmente intensas entre las varias corrientes del escolasticismo, como tomistas, escotistas, suaristas y lulistas.

En la primera mitad del siglo XIX España despierta nuevamente a la especulación filosófica por obra de BALMES. Hacia mediados de siglo el idealismo alemán es importado por D. JULIÁN SANZ DEL RÍO y difundido desde la Universidad de Madrid, en tanto que en la Universidad de Barcelona priva la filosofía escocesa del sentido común.

2. Balmes; su vida. — JAIME BALMES Y URPIÁ nació en Vich el año 1810. Su infancia y su juventud fueron turbadas por las vicisitudes de la invasión napoleónica y de la guerra civil entre absolutistas y liberales. Estudió la carrera sacerdotal en el Seminario de Vich y completó su formación en la Universidad de Cervera. Quiso consagrarse a la enseñanza; y, no hallando acceso a la Universidad de Barcelona a causa de las circunstancias políticas, aceptó de momento una cátedra de Matemáticas en Vich. No tardó en aflorar su definitiva vocación de escritor y de gran periodista, para cuyo desempeño se instaló en Barcelona y, más tarde, en Madrid. Viajó por Francia, Bélgica e Inglaterra, donde entró en relación con lo más selecto de la intelectualidad católica europea de la época. Murió, a los treinta y ocho años, en su ciudad natal.

3. Los escritos de Balmes. — El campo predilecto de la actuación de BALMES fué la apologética; y, dentro de él, se adhirió con entusiasmo al vasto movimiento europeo de la Restauración, que tuvo su centro orientador en Francia en el período comprendido entre 1830 y 1848 y sus figuras más representativas en Chateaubriand, Mme. de Staël, Bonald y de Maistre. Ese movimiento que se proponía combatir la Revolución y

restaurar a Europa en lo social y en lo religioso, halló eco en España por obra de Don Joaquín Roca y Cornet. En la revista *La civilización,* fundada por éste, hizo BALMES sus primeras armas de periodista, que le sirvieron para fundar otra revista por cuenta propia, titulada *La Sociedad.* Animado por el éxito de sus artículos y de sus primeros opúsculos apologéticos, escribió *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea,* su obra magna, que obtuvo una divulgación europea.

Las obras filosóficas de BALMES fueron escritas en los tres últimos años de su vida, entre 1845 y 1848, y son una secuela de su labor apologética. Al publicar en su revista las famosas *Cartas a un escéptico en materia de religión,* descubrió una de las causas de la irreligión imperante en la nueva filosofía germánica que, a través de Francia, invadía a la sazón los países latinos. Para prevenir el peligro de que esta nueva filosofía hallase adeptos y arraigase en España, compuso su *Filosofía Fundamental,* en la que somete a profundo examen las doctrinas de KANT, FICHTE y SCHELLING, así como el empirismo de LOCKE y el sensualismo de CONDILLAC que habían causado ya estragos. Su otra obra filosófica es el *Curso de filosofía elemental,* que escribió a instancia del arzobispo de París, Mgr. Affre, con destino a la formación de la juventud; abarca todas las materias del ciclo filosófico, tal como acostumbraba a ser estudiado entonces en los centros universitarios.

Independientemente de estos escritos, aprovechando un encierro forzoso con ocasión de unas algaradas que le obligaron a huir de Barcelona, en 1843 compuso el precioso librito *El Criterio,* que le ha valido una gran popularidad.

BALMES intervino un corto tiempo en la vida pública española, dirigiendo en Madrid un periódico político titulado *El Pensamiento de la Nación.*

4. La filosofía de Balmes; su orientación general. — A las radicales innovaciones de la filosofía trascendental alemana y al escepticismo resultante del empirismo inglés y del sensualismo francés BALMES contrapone la tradición espiritualista

de la filosofía europea que arranca de PLATÓN y ARISTÓTELES y, a través de SANTO TOMÁS y los grandes escolásticos, llega hasta los comienzos del siglo XVIII. Con un criterio amplísimo y al margen de cualquier grupo o tendencia, pregona una síntesis de dicha tradición que, en su entender, debe ser revisada de conformidad con los nuevos hallazgos de la ciencia y los desarrollos del espiritualismo moderno, incorporando algunas doctrinas de DESCARTES, MALEBRANCHE y LEIBNIZ.

Con razón, Menéndez y Pelayo ha caracterizado a BALMES como un filósofo independiente, si bien se le puede considerar en otro aspecto como un precursor del renacimiento escolástico y neoescolástico por su revalorización de las doctrinas de SANTO TOMÁS y SUÁREZ y por su exigencia de concordar la filosofía tradicional y la ciencia moderna.

5. La doctrina balmesiana de la certeza. — La amplitud de criterio con que BALMES se sitúa frente a todos los problemas, le permitió descubrir la parte de razón que asiste al criticismo al emprender un examen del valor del conocimiento, y en su virtud dió a su propia filosofía un enfoque crítico. BALMES *fué el primer filósofo católico que intentó dotar a la filosofía tradicional de una epistemología.* Comprendió que el descrédito de aquélla a los ojos de los modernos provenía de la carencia de una doctrina firme acerca del conocimiento, y quiso remediarlo.

BALMES, pues, considera central en filosofía la cuestión de la certeza, cuya solución prejuzga en algún modo todas las demás. «En este cimiento — dice — se ve retratado el edificio entero.» Acerca de ella se pregunta: por su existencia, por los fundamentos en que estriba y por el modo de su adquisición. La existencia de la certeza no constituye problema alguno, por tratarse de un hecho que la naturaleza nos impone con una feliz necesidad. Para el común de los hombres la certeza mana de cinco fuentes: los sentidos corporales, la conciencia o sentido íntimo, la autoridad, la razón y el sentido común. Pero al filósofo se le plantea el problema de averiguar cuál o cuáles de estas fuentes son primarias y ofrecen plena garantía. Una solución unilateral al problema, por ejem-

plo el empirismo o el racionalismo, deja siempre cabos sueltos sin atar; tampoco la solución aristotélica intermedia del empirismo moderado, con sus doctrinas del entendimiento agente o abstractivo y de la especie intencional, resulta satisfactoria. BALMES se pronuncia por una solución pluralista y *señala tres fuentes básicas de la certeza en la conciencia, la evidencia y el instinto intelectual o sentido común*. Por la conciencia obtenemos el conocimiento inmediato de los hechos singulares y contingentes de nuestro espíritu; por la evidencia conocemos las primeras verdades universales y necesarias. En ambos casos la certeza es absoluta e irresistible. El instinto intelectual engendra en nosotros la certeza en muchos otros casos, en los que no media la evidencia ni el testimonio de la conciencia; por él objetivamos nuestras sensaciones y admitimos con seguridad la existencia de un mundo exterior. También el testimonio de la autoridad humana, cuando se nos ofrece con las debidas garantías, arranca nuestro asenso por medio de un instinto intelectual. Este instinto es una necesidad de nuestra naturaleza y, en definitiva, obra de Dios.

6. "El Criterio". — BALMES ha expuesto su doctrina lógica en el *Curso de filosofía elemental. El Criterio* no es una lógica, sino un arte de pensar al alcance de todo el mundo. Pensar bien no sólo interesa a los filósofos y a los científicos: también los demás hombres usamos de la facultad intelectual, tanto en la adquisición de conocimientos como en la vida práctica. Con arreglo a esta idea, que ensancha considerablemente los horizontes usuales, BALMES ha compuesto un tratado popular que encierra un conjunto de normas y consejos utilísimos para la dirección de la vida en sus varios aspectos.

7. Las ideas políticas de Balmes. — BALMES previó con clarividencia la evolución de las ideas sociales y políticas en la Europa contemporánea. Adversario decidido de la Revolución, entendió que la mejor manera de combatirla consistía en adelantarse a ella con la implantación de un programa de reformas que satisfaciesen los anhelos generales de libertad individual y de mejora económica. Quiso

hacer la tradición permeable a las nuevas ideas y promover una reforma lenta, pero constante, de las instituciones públicas.

Con esta fórmula se propuso actuar en la vida española y lograr que los dos bandos de absolutistas y liberales, separados irreconciliablemente por la guerra civil, hallasen un terreno común para la colaboración patriótica. BALMES encarnó, en suma, el espíritu de la conciliación.

II

8. La filosofía del sentido común y su introducción en Cataluña. — La filosofía del sentido común surgió en Escocia a fines del siglo XVIII. TOMÁS REID († 1796), su fundador, se propuso con ella rectificar el empirismo y oponer un dique al escepticismo de HUME. A principios del siglo XIX, la doctrina obtuvo un magnífico desenvolvimiento en la Universidad de Edimburgo por obra de DUGALD STEWART y de GUILLERMO HAMILTON. Al propio tiempo, ROYER-COLLARD y JOUFFROY introdujeron esta filosofía en Francia.

Conforme a la tradición inglesa, los filósofos del sentido común cultivaron con preferencia el análisis psicológico. Pero REID rechazó la tesis idealista de BERKELEY y HUME, según la cual el espíritu sólo conoce inmediatamente sus propios contenidos. REID sostiene, por el contrario, que en el acto de la percepción el espíritu se enfrenta con los objetos corporales y extensos sin intermediario mental de ninguna especie. *Conocemos, pues, las cosas mismas, no sus representaciones.* Si con esta doctrina REID intenta reconducir la filosofía por los cauces del buen sentido en el orden teórico, persigue una finalidad igual en el orden práctico con su *doctrina del sentido común.* REID no cree que el hombre nazca con un patrimonio de verdades innatas; pero sí cree que la naturaleza ha dotado al hombre normal — al inculto como al filósofo — de una facultad, por la cual, facilísimamente y sin esfuerzo de reflexión, conoce con seguridad un cierto número de verdades, que REID califica de *axiomas* o *primeros principios.* Entre esas verdades las hay, sobre todo, de índole moral. Con su realismo epistemológico y su intuicionismo ético REID intenta salvar el

escollo del escepticismo. DUGALD STEWART ahondó la doctrina con arreglo a las orientaciones de su maestro; y HAMILTON, influído por KANT, introdujo en la escuela el criticismo. A HAMILTON se remontan los comienzos de la lógica matemática y del agnosticismo, que han gozado de tanto predicamento en el siglo XIX.

La doctrina del sentido común fué conocida en Cataluña, probablemente por vía francesa. Ya BALMES la acogió parcialmente. Pero fué RAMÓN MARTÍ DE EYXALÁ quien, a raíz de haber sido reintegrados a Barcelona los estudios universitarios, la divulgó desde la cátedra. Su discípulo LLORENS fué el mejor expositor de la misma.

9. Javier Llorens. — FRANCISCO J. LLORENS Y BARBA (1820-1872) fué profesor de Metafísica en la Universidad de Barcelona. Formado en la filosofía del sentido común, se remontó hasta sus propias fuentes; y, a través de los escoceses, empalmó con la tradición vivista. Realizó una versión castellana del *De anima et vita*, que ha quedado inédita. Son famosas sus *Lecciones* de cátedra, que la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona publicó sobre apuntes tomados por sus discípulos.

Antes de construir el saber de las cosas, LLORENS exige un análisis del espíritu que las conoce; el *nosce te ipsum* se convierte así en la piedra angular de su filosofía. La parte teorética de ésta comienza con la psicología empírica, prosigue con la lógica y se remata en la metafísica. Para el desarrollo de la psicología se vale exclusivamente de la observación interior. La conciencia es el rasgo común a todos los hechos psíquicos, que agrupa en tres clases: conocimiento, sentimiento y voluntad; el sentimiento es un fenómeno primario, más aun que los otros dos, a los cuales no se deja reducir. En el conocimiento distingue la facultad inferior, integrada por los sentidos y la memoria, y la facultad superior en sus dos aspectos de dianoética (o racional) y noética (o intuitiva). Reivindica la objetividad de la percepción sensorial, utilizando la doctrina del conocimiento inmediato de REID. A la facultad noética le atribuye el hallazgo, sin esfuerzo de

reflexión, de los principios inmediatos. En la lógica sigue, en general, a HAMILTON, en quien se inspira para subrayar el valor primordial de las leyes de identidad, contradicción y tercio excluso y para introducir la consideración cuantitativa de los conceptos y juicios al lado de la consideración comprensiva. Al final de la lógica recalca los límites del saber humano y reconoce, como VIVES, que la realidad absoluta de las cosas es inasequible a la razón.

La metafísica se ocupa del problema de las existencias; pero antes dilucida el valor de las ideas. Al revés de BALMES, LLORENS inserta la epistemología en la metafísica. En el problema de las ideas, se decide por una posición intermedia entre el empirismo y el racionalismo; el conocimiento proviene de la experiencia, pero es fecundado por la aplicación de los principios inmediatos cuya verdad la facultad noética descubre. En el problema de la existencia LLORENS apela a las soluciones del realismo natural. Desde luego, el análisis de la propia conciencia suministra datos suficientes para proclamar la realidad de materia y espíritu, que se contraponen como factores del conocimiento. La realidad de Dios es demostrable por el consentimiento del género humano y *a posteriori* por sus efectos. La metafísica culmina en el conocimiento de Dios, cuya realidad es la ley suprema de nuestro pensar y de nuestra vida entera.

LLORENS no ha concebido la meditación filosófica como un frío ejercicio de la razón abstracta, sino como una tarea profundamente vital en la que participa el hombre completo.

LLORENS ejerció un influjo considerable en la intelectualidad de su tiempo, especialmente en la de Cataluña. Mantuvo estrecho contacto con las corrientes conservadoras del romanticismo y con la escuela histórica; sintió toda su vida respeto y entusiasmo por las tradiciones y las características nacionales de los pueblos. En su cátedra recibieron la iniciación filosófica el obispo *Torras y Bages* y el gran polígrafo *Marcelino Menéndez y Pelayo.*

III

10. El krausismo español. — El peligro de la importación del idealismo germánico que BALMES había querido prevenir en su *Filosofía Fundamental,* se convirtió en realidad pocos años después de su muerte. Pero no fué el sistema de KANT, ni siquiera el de alguno de sus principales epígonos — FICHTE, SCHELLING o HEGEL — el que recabó mayor número de adeptos en España, sino el de un vástago segundón del idealismo trascendental, KRAUSE, cuya doctrina logró en su patria escasa difusión.

La filosofía de KRAUSE es una modificación del panteísmo de SCHELLING, que absorbe naturaleza y espíritu en el seno de la Divinidad. KRAUSE mantiene la armonía de lo físico y lo espiritual; y, sin negar su derivación divina, atribuye, sin embargo, a Dios cierta personalidad. Por lo mismo, su sistema ha sido calificado de *panenteísmo*. Más que la parte teórica, ha interesado en España la filosofía práctica de KRAUSE. Por de pronto, KRAUSE asigna a la filosofía una finalidad ética, y este punto de vista coincide con una idea enraizada en la mentalidad española. Más aceptación ha encontrado todavía la consideración de la sociedad como un organismo, que sigue una evolución de tipo biológico, dentro de la cual KRAUSE pretende asegurar el desarrollo autónomo de la personalidad individual y el libre albedrío.

11. Sanz del Río y sus discípulos. — Don JULIÁN SANZ DEL RÍO (1814-1869) fué pensionado por un Gobierno liberal para estudiar la nueva filosofía alemana y, por consejo de AHRENS, siguió los cursos de la Universidad de Heidelberg, donde el sistema de KRAUSE era todavía explicado por sus discípulos. De regreso a España y habiendo sido nombrado catedrático de la Universidad de Madrid, en su oración inaugural del año académico de 1857 dirigió un llamamiento a la juventud universitaria para que cultivase aquella filosofía. Este discurso

fué el punto de partida para una intensa divulgación del krausismo desde la cátedra y en publicaciones.

Muerto Sanz del Río, el krausismo fué continuado por don Francisco de P. Canalejas, el sociólogo D. Manuel Sales y Ferré y el político D. Nicolás Salmerón, en la propia Universidad de Madrid; y por D. Federico de Castro, en la Universidad de Sevilla.

Del krausismo derivaron, además, movimientos culturales influyentes en campos afines, especialmente en el pedagógico y el político. Don Francisco Giner de los Ríos (1840-1915) fundó la «Institución Libre de Enseñanza», que ha orientado la política docente del Estado liberal español hasta 1936. Otro grupo de adherentes del krausismo propulsó con éxito la transformación de las instituciones penales (Dorado Montero) y la reforma social y política (Joaquín Costa, Gumersindo de Azcárate).

IV

12. El escolasticismo. — La filosofía tradicional de la Escuela pareció desperezarse a mediados de siglo a remolque de las influencias extranjeras y recobrar vitalidad en algunas figuras de relieve. El pensador más notable de esta dirección fué el dominico P. Ceferino González (1831-1894), profesor en la Universidad de Manila, que murió siendo cardenal y arzobispo de Sevilla. En sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* se muestra un profundo conocedor de la síntesis aristotélico-tomista, que divulgó después en cursos elementales para uso de los Seminarios y enseñanza general. Su tan conocida *Historia de la Filosofía* contribuyó en gran manera al triunfo de sus doctrinas, sobre todo en los medios más afines a la cultura eclesiástica. El profesor Juan Manuel Ortí y Lara no sólo prosiguió el desarrollo del tomismo en la dirección señalada por el P. González y de acuerdo con los modelos de la escolástica italiana, sino que entabló polémica con el krausismo, del cual fué el más terrible adversario, junto con Menéndez y Pelayo. Un pensador profundo de la dirección escolástica fué el P. José Urráburu († 1904).

CAPÍTULO VIGÉSIMO TERCERO

EL POSITIVISMO

SUMARIO

El presente capítulo está dedicado al movimiento ideológico del positivismo.

I. Ante todo, se caracteriza el positivismo en general.

1. El abuso de la razón en la filosofía del siglo XVIII y en el idealismo alemán provoca por reacción un desprecio de la misma en el siglo XIX. El positivismo desprecia la filosofía y sobrevalora la ciencia, al no reconocer otro saber legítimo que la experiencia de los hechos y el conocimiento de sus relaciones. El positivismo ha nacido en Francia y se ha extendido a los demás países, principalmente a Inglaterra y Alemania.

II. En segundo lugar, se expone el nacimiento y desarrollo del positivismo en Francia.

2. COMTE es el fundador del positivismo. Aprendió a amar la ciencia en la Escuela Politécnica de París, y vió en ella el camino a la reforma social. Sus libros, sobre todo el *Curso de filosofía positiva*, desarrollan esta idea central.

3. A la concepción de la realidad, representada por la metafísica, COMTE ha substituído el sistema de las ciencias. En este sistema no está incluída la filosofía. En cambio, figura la sociología, una ciencia nueva que estudia la estructura y el funcionamiento de la sociedad.

4. La sociología comtiana se basa en la ley de los tres estados por los que atraviesa el desarrollo cultural de la Humanidad, a saber: el teológico, el metafísico y el positivo. COMTE inaugura con su sistema la era del saber positivo.

5. El positivismo cifra su ideal moral en el progreso humano a realizar por el camino de la ciencia; la virtud máxima del hombre es

el altruísmo, que fortalece los vínculos sociales. COMTE ha creado, además, una religión de la Humanidad con una organización y un culto semejantes a los de la Iglesia.

6. COMTE ha originado en Francia un movimiento cultural importante. La influencia positivista es visible en las investigaciones histórico-culturales y en los estudios sociológicos, muy cultivados en Francia.

III. Sigue la exposición del positivismo en Inglaterra.

7. STUART MILL ha introducido en Inglaterra el positivismo, entroncándolo con la tradición empirista del país. Ha transformado la psicología en una ciencia positiva, tratando las sensaciones como elementos, susceptibles de combinarse entre sí con arreglo a las leyes de la asociación. Pero ha descartado la existencia del alma, que reduce a un mero agregado de fenómenos.

8. STUART MILL ha rematado la obra lógica de BACON, substituyendo la lógica deductiva por otra basada en la inducción. Las leyes científico-naturales se basan en el principio de causalidad, garantizado a su vez por la experiencia. En la ética, MILL es el mejor representante del utilitarismo, cuyas tendencias egoísta y altruísta ha intentado conciliar. Ha descrito la génesis individual de la conciencia moral.

9. SPENCER pretendió basar en la experiencia un sistema de filosofía. Generalizó la idea darwiniana de la evolución a todos los campos de la realidad y del conocimiento. Describió la génesis social de los principios lógicos y de las ideas morales. En metafísica, es agnóstico; y en moral, aboga por el humanitarismo y exalta la filantropía.

IV. Se estudia, en fin, el positivismo en Alemania.

10. La reacción contra el idealismo especulativo provocó la aparición de un materialismo grosero, que pretendió explicar la vida espiritual como un resultado de las fuerzas físico-químicas sin necesidad del alma. VOGT consideró el pensamiento una secreción del cerebro. MOLESCHOTT sentó las bases científicas de la doctrina, que fué ampliamente divulgada por BÜCHNER. HAECKEL la transpuso a la cosmología y desarrolló un monismo evolucionista. Filósofos procedentes de la izquierda hegeliana apoyaron el movimiento materialista. El más notable fué FEUERBACH por su divinización de la naturaleza. MARX y ENGELS fundaron el materialismo histórico.

11. El positivismo crítico ha emprendido la valoración de la ciencia en un sentido opuesto al idealismo trascendental. Rechaza los elementos *a priori* del conocimiento y reduce éste a los simples datos empíricos. LAAS y DÜHRING han sido los iniciadores de esta tendencia, continuada por AVENARIUS y MACH.

I

1. El positivismo. — El siglo XVIII se había proclamado orgullosamente «el siglo de la filosofía». El abuso de la razón, bien notorio en la filosofía francesa de la Revolución, así como en los sistemas del idealismo alemán desde FICHTE a HEGEL, conduce por reacción a un desprecio de la filosofía que se expresa, a mediados del siglo XIX, en la aparición del positivismo. Simultáneamente, los progresos de las ciencias particulares y el éxito creciente de sus aplicaciones técnicas provocan la exaltación del saber positivo y engendran una confianza ilimitada en su desarrollo, que acabará por resolver los enigmas del Universo y por labrar la felicidad de la especie humana. *El positivismo es la sobrevaloración de la ciencia en perjuicio de la metafísica,* y de la filosofía en general.

El positivismo se denomina así, porque *no reconoce otro saber que el saber positivo o científico,* del cual la experiencia es a la vez punto de partida y piedra de toque. En general, sólo admite la experiencia sensorial, es decir, de lo que se ve, se oye, se toca, etc.; la conciencia o sentido íntimo no le merece confianza ninguna como fuente de conocimiento. El positivismo se atiene estrictamente a los datos suministrados por la experiencia y afirma, en consecuencia, que *sólo los hechos y sus relaciones pueden ser objeto de conocimiento;* coincide, pues, con KANT en repudiar la metafísica. Pero difiere de KANT por su ignorancia del problema crítico, al que concede escasa importancia; este defecto capital le hace caer en un *dogmatismo antimetafísico.*

Francia ha sido la cuna del positivismo, y COMTE su gran pontífice. Pero el positivismo ha venido a ser, en la segunda mitad del siglo XIX, un estado de espíritu generalizado en todo Europa. A él se han adherido con entusiasmo la mayoría de los hombres de ciencia (matemáticos, físicos, biólogos, etc.). En filosofía, el positivismo ha irradiado a los demás países latinos, y también a los anglo-sajones y germánicos. Pero en Inglaterra ha sido asimilado por el empirismo tradicional, en tanto

que en Alemania ha tomado la forma descarnada del materialismo.

II

2. El positivismo en Francia; Comte. — AUGUSTO COMTE (1798-1857) ha sido el fundador del positivismo. Nacido en París de padres monárquicos y católicos y habiendo vivido la experiencia de la Revolución, concibió la idea de construir la sociedad sobre bases distintas de la simple tradición o de la pura razón. Educado en la Escuela Politécnica, concibió un gran amor a la ciencia, en la que creyó adivinar el camino para la reforma social sin trastornos catastróficos. Desgraciado en su vida familiar, concibió un amor enfermizo por su amiga Clotilde de Vaux y pretendió divinizarla, no sin grave escándalo de sus mismos partidarios.

Sus obras principales son: el *Curso de filosofía positiva* y el *Sistema de política positiva,* en el que instituyó la religión de la Humanidad.

3. El sistema de las ciencias. — A COMTE se debe la formulación de la doctrina general del positivismo, en la que la filosofía resulta sacrificada a las ciencias. En efecto, COMTE *ha borrado la metafísica, y aun toda la filosofía, del sistema del saber humano.* El conocimiento de la realidad, al que la metafísica aspira, queda reservado, según él, a las ciencias particulares o positivas, cada una de las cuales se atribuye una parcela de la realidad entera, pero de manera que entre todas agotan su estudio.

En consecuencia, COMTE *ha propuesto una sistematización de las ciencias,* que solamente abarca las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología. De esta sistematización excluye la filosofía, inclusive la psicología, que en su tiempo se basaba exclusivamente en la fuente de la conciencia.

En cambio, COMTE *es el creador de la sociología,* una cien-

cia nueva a la que asigna por objeto el estudio de la Sociedad según el método positivo. Por un lado, averigua las condiciones generales de estructura u organización de las varias sociedades existentes; a esta parte la designa con el nombre de *estática social.* Por otro lado, examina el funcionamiento de la sociedad y las leyes generales de su desarrollo; esta segunda parte recibe el nombre de *dinámica social.*

4. **La ley de los tres estados.** — A propósito de la sociología, COMTE *ha enunciado la ley de los tres estados por los que atraviesa el desarrollo cultural de la Humanidad,* a saber: el teológico, el metafísico y el científico o positivo. En el primero, el hombre se satisface con explicar los acontecimientos de la naturaleza por la intervención de seres naturales que obran a capricho; en el segundo, substituye estos seres por fuerzas ocultas que obran efectos determinados. El advenimiento de la ciencia arrincona los dioses y las entidades metafísicas e introduce la explicación empírica; en este tercer estado, la observación permite establecer las conexiones entre los fenómenos y buscar las condiciones de aparición de cada uno en los fenómenos precedentes.

COMTE ha creído que su sistema inauguraba la era del saber positivo.

5. **La Religión de la Humanidad.** — El ideal moral del positivismo consiste en promover el progreso humano mediante la difusión y los avances del saber. La máxima virtud del hombre es el *altruísmo,* forma elevada del impulso que está en la base de la vida social. Y, aun cuando hay también en el hombre instintos egoístas, la evolución natural acabará por subordinarlos al altruísmo. La moral positivista se resume en la siguiente fórmula: «El amor como principio, el orden como base, el progreso como fin».

La filosofía de la historia ideada por el positivismo predecía la substitución de la religión por la ciencia en el último estado de la evolución social. Pero, hacia el final de su vida, COMTE inventó la religión de la Humanidad. La Humanidad

es el Gran Ser, que suplanta al Dios tradicional y al que Comte propone rendir culto. En su extravío mental, llega a erigirse sumo sacerdote, y a Clotilde de Vaux en diosa, de esta nueva religión y pretende organizar una iglesia con sus sacramentos, sus ritos y hasta con un calendario en que cada día aparece consagrado, no a un santo, sino a un científico eminente. Los más consecuentes entre sus partidarios han rechazado esta parte del sistema.

6. Otros positivistas franceses. — De Comte deriva un movimiento ideológico importante que llega en Francia hasta nuestros días. Su filosofía de la historia ha presidido a las investigaciones de Emilio Littré, Hipólito Taine y Ernesto Renán. Su sociología ha sido desarrollada por Gabriel Tarde y Gustavo Le Bon y, más recientemente, por Durkheim y Lévy-Bruhl.

III

7. El positivismo en Inglaterra; Stuart Mill. — La introducción del positivismo en Inglaterra fué obra de Juan Stuart Mill (1806-1873), en quien reflorece la tradición empirista tan pujante desde Bacon a Hume. Sus obras principales son: *Augusto Comte y el positivismo, Sistema de lógica inductiva y deductiva* y *El Utilitarismo*. Su *Autobiografía* es una de las más notables que se han escrito en el siglo XIX.

Bajo la influencia de Comte, Stuart Mill *transforma la psicología en una ciencia positiva,* a la que calca sobre el modelo de la química. Considera las sensaciones como elementos simples y les atribuye afinidades espontáneas, en cuya virtud se asocian mecánicamente unas a otras hasta originar los complejos psíquicos. Estos descubren, al igual que los compuestos químicos, propiedades nuevas que no estaban en los elementos. Con arreglo a esta química mental, Stuart Mill *ha dado forma definitiva al asociacionismo.* Por añadidura, ha eliminado de la consideración científica al alma, a título de entidad oculta; para Stuart Mill, el alma se reduce a la suma de los fenómenos psíquicos (fenomenismo). La suposi-

ción del alma entraña la creencia en la posibilidad de nuevos fenómenos psíquicos que sucederán a los actuales; pero esta creencia resulta de un hábito y no se justifica por razón.

Un brote del asociacionismo inglés fué trasplantado a Alemania por obra de GUILLERMO WUNDT, quien perfeccionó los métodos de la psicología con la introducción del experimento, provocando así el *nacimiento de la psicología experimental.*

8. La lógica inductiva y el utilitarismo de Stuart Mill. — STUART MILL ha dado remate a la obra lógica empezada por FRANCISCO BACON, con su esfuerzo por desterrar de la ciencia el método deductivo y substituirlo por el método de la inducción. Niega todo valor al silogismo, recordando su esterilidad para el hallazgo científico y desposeyéndolo de eficacia demostrativa, toda vez que, en su opinión, estriba en una petición de principio. En cambio, STUART MILL *presenta el método basado en la inducción científica como plenamente eficaz para el hallazgo y para la prueba de verdades.* Las leyes de la naturaleza descubiertas inductivamente descansan, todas ellas, sobre el principio de causalidad, cuya validez está garantizada por una experiencia constante y universal, nunca desmentida hasta ahora. Así, STUART MILL permanece inquebrantablemente fiel al criterio de la experiencia.

En la ética, STUART MILL *es el mejor representante del utilitarismo.* Ha pretendido resolver la dualidad planteada en la filosofía inglesa entre la moral de HOBBES, basada en la utilidad personal (egoísmo), y la moral de BENTHAM, basada en la utilidad social (altruísmo); con la ayuda de finos análisis psicológicos ha querido mostrar que los sentimientos sociales se resuelven, en último término, en otros de carácter egoísta.

En nombre del empirismo, STUART MILL rechaza la existencia de ideas morales innatas; por su parte, explica la formación de la conciencia moral en el niño a partir de sus propias experiencias desarrolladas espontáneamente con arreglo a las leyes de asociación.

9. Heriberto Spencer. — El otro gran representante del positivismo inglés es HERIBERTO SPENCER (1820-1904), autor del

«sistema de filosofía sintética», que desarrolla en una serie de obras de factura similar: *Primeros Principios*, *Principios de Biología*, *Principios de Psicología*, *Principios de Sociología* y *Principios de Moralidad*.

SPENCER transpuso los límites del empirismo por su pretensión de elaborar un *sistema de filosofía basado en la experiencia*. Apropióse la doctrina biológica establecida por Darwin a propósito de las especies naturales de los seres vivos y *universalizó la idea de evolución*, aplicándola a toda la realidad material y espiritual. Describió la evolución como la tendencia de los seres naturales a pasar de un estado a otro más complejo (proceso de diferenciación), que a su vez tiende a resolverse en una unidad superior (proceso de integración). Este evolucionismo SPENCER lo encuentra aplicable tanto en la astronomía y en la física como en la psicología y en la sociología.

Como STUART MILL, SPENCER se ha empeñado en mostrar la génesis empírica de los principios lógicos y de las ideas morales. Pero, en vez de apelar a la experiencia del individuo, notoriamente insuficiente, traza su génesis a partir de las experiencias de la especie, cuyos resultados se fijan por la herencia.

La teoría spenceriana del conocimiento está impregnada de motivos críticos. SPENCER declara incognoscible la realidad absoluta (agnosticismo) y proclama la limitación de nuestro conocimiento a la realidad fenoménica y condicionada.

Su doctrina moral se resuelve en un humanitarismo, cuya virtud más característica es la filantropía.

IV

10. El positivismo en Alemania. — La fatiga originada por el exceso de especulación en que habían caído los epígonos del kantismo, se manifestó en Alemania por el crédito que hacia mediados de siglo adquirieron las doctrinas materialistas. Surgió la preocupación de no rebasar los resultados de las ciencias naturales y aun se intentó explicar con su ayuda los fenóme-

nos de la vida espiritual. Fué renovada la explicación mecánico-química en la psicología. Por último, se apeló a los recientes descubrimientos de la fisiología nerviosa para proclamar que el pensamiento y las demás actividades psíquicas constituyen una función del cerebro. En consecuencia, se prescindió del alma como principio explicativo. El materialismo, enunciado en esta forma, es el que hoy consideramos clásico o típico.

El materialismo alemán entró en colisión con el espiritualismo en una asamblea de naturalistas celebrada el año 1854, en la que un zoólogo, CARLOS VOGT, se levantó a impugnar al fisiólogo Rodolfo Wagner. Entablóse entre ambos una polémica, en la que VOGT glosó la frase del francés Cabanis «el pensamiento es una secreción del cerebro» en los siguientes términos: «el cerebro segrega el pensamiento, como el hígado la bilis o el riñón la orina». Una expresión tan cruda del materialismo fué rechazada por muchos otros partidarios del sistema.

Ya dos años antes, MOLESCHOTT había expuesto las ideas básicas del materialismo en su libro *El ciclo de la vida*. Pero fué, sobre todo, LUIS BÜCHNER quien las divulgó en su famosa obra *Fuerza y Materia*, una de las más leídas en todo el siglo XIX. BÜCHNER admite la eternidad e indestructibilidad de la materia, que concibe a la manera de los atomistas, y apoya su doctrina en los principios físicos de la conservación de la materia y de la conservación de la energía.

El materialismo fué transpuesto del campo psicológico a la cosmología por el biólogo ERNESTO HAECKEL, quien en su obra *Los enigmas del Universo* desarrolló un monismo evolucionista a base de admitir una materia primitiva, de la que por evolución hacía surgir el cosmos. La arbitrariedad y la fantasía de esta concepción la sumieron pronto en el descrédito.

El materialismo de los científicos fué apoyado desde el campo de la filosofía por elementos procedentes del ala izquierda del hegelianismo. El más notable fué LUIS FEUERBACH, quien divinizó la naturaleza y explicó la vida espiritual como un resultado de las fuerzas naturales. Dentro de la misma dirección CARLOS MARX y FEDERICO ENGELS fundaron el *materialismo his-*

tórico, que considera a la economía el factor determinante de la evolución social.

11. El positivismo crítico. — Todas las tendencias positivistas anteriormente descritas coinciden en su dogmatismo antimetafísico por omisión del problema crítico. Pero en Alemania ha surgido también un positivismo criticista preocupado por la valoración de la ciencia que, en oposición al idealismo trascendental de KANT, rechaza todo elemento apriorístico del conocimiento y reduce éste a una mera elaboración de los datos empíricos. Más que en COMTE, esos positivistas buscan su ascendencia en HUME.

El positivismo crítico fué introducido por ERNESTO LAAS y EUGENIO DÜHRING. Fué continuado, a modo de una ingenua descripción de la realidad y con sujeción al principio de la economía del pensamiento, por RICARDO AVENARIUS y ERNESTO MACH.

CAPÍTULO VIGÉSIMO CUARTO

LA FILOSOFÍA ACTUAL

SUMARIO

En este capítulo se ofrece un panorama de la filosofía actual a vista de pájaro.

I. Ante todo, se delimita el contenido del capítulo y se describen el neokantismo y el pragmatismo.

1. Bajo el nombre de filosofía actual reunimos todas las corrientes filosóficas posteriores al positivismo. La reacción contra éste y la vuelta a la metafísica constituyen sus caracteres más salientes.

2. El neokantismo es la vuelta al criticismo kantiano. Se manifestó en una pluralidad de tendencias, a saber: la fisiológica, que interpretó las formas *a priori* como radicadas en el organismo; la logicista de Marburgo, que entendió la aprioridad como un sistema de conceptos primarios nada más en el orden lógico; y la representada por la escuela de Baden, que asigna a la filosofía la misión de fundamentar epistemológicamente las disciplinas normativas.

3. El pragmatismo asigna al conocimiento una finalidad meramente práctica. Desfigura el concepto de verdad, al definirla por el éxito de la acción. Sin embargo, JAMES reivindicó el valor de la vida religiosa.

II. En segundo lugar, se estudia el vitalismo.

4. A la exaltación de la razón se contrapone, en el siglo XIX, la exaltación de la vida. NIETZSCHE es el primero en propugnar una ética optimista, basada en la voluntad de poder. La doctrina del superhombre expresa el anhelo de una humanidad superior, en que los actuales valores morales sean substituídos por otros más vitales.

5. DILTHEY imprime al vitalismo un carácter historicista. Subraya que la individualidad humana es un todo indisoluble en elementos, por

lo que combate el análisis mental y propone una psicología simplemente descriptiva. El ser del hombre es historia; y sólo desde la historia cabe comprenderle plenamente.

6. BERGSON es el máximo exponente del vitalismo. Mostró que el mecanicismo es inaplicable a la vida psíquica. Hasta las sensaciones se resisten a la cuantificación y a la medida. La memoria pura emerge del espíritu con independencia de los mecanismos cerebrales. La libertad, intuída por dentro, es efectiva. La vida es la realidad originaria en el mundo y fluye de un impulso creador. Pero la razón es incapaz de comprender las realidades profundas de la vida, que sólo la intuición permite captar.

III. Sigue la exposición de la fenomenología y de la axiología.

7. El abuso del análisis mental condujo a resolver las valoraciones éticas, lógicas y estéticas en fenómenos psíquicos (psicologismo). Contra esta pretensión lucharon algunos pensadores austríacos. BOLZANO admitió representaciones y enunciaciones *en sí*. BRENTANO estableció una distinción radical entre los fenómenos físicos y los psíquicos y caracterizó a éstos por su intencionalidad. MEINONG, en fin, formuló la doctrina de los objetos ideales y los distinguió de sus representaciones.

8. La fenomenología ataca a fondo el psicologismo y propugna la constitución de una lógica pura, a manera de una ciencia formal de las esencias. El medio para lograrlo es el método fenomenológico, que se basa en actos de intuición intelectual.

9. La axiología, o doctrina de los valores, ha evolucionado asimismo desde su fase subjetivista, que diluía el valor en meros fenómenos de conciencia, hasta reconocer con MAX SCHELER la plena objetividad del valor. HARTMANN ha ensayado una fundamentación metafísica de los valores.

IV. La corriente más nueva de la filosofía actual es el existencialismo.

10. El existencialismo se desinteresa de las esencias y centra la filosofía en el estudio de la existencia humana, a la que considera prototípica. La vida es la realidad radical, en la que el *yo* y las cosas se insertan y se relacionan. Hay un vivir arrojado en las cosas, pero hay un vivir concentrado en sí mismo; este segundo es dominado por la angustia, cuya raíz se descubre en la temporalidad de la existencia y en su limitación por la nada. HEIDEGGER es el principal existencialista. Pero hay también un existencialismo católico.

V. Para terminar, son presentadas la Neoescolástica y la filosofía española actual.

11. La Neoescolástica es el retorno a la filosofía de SANTO TOMÁS, repensada en vista de los problemas actuales. Su fundador es el cardenal MERCIER, quien anhelaba una nueva síntesis filosófica a base de los

resultados actuales de la ciencia, interpretados según las directrices del sistema tomista.

12. La filosofía española del siglo XX se inicia con la «generación del 98», en la que destacan MAEZTU y UNAMUNO. El mejor pensador es ORTEGA, quien desarrolla un raciovitalismo muy influído por las doctrinas alemanas. La tradición escolástica se mantiene viva en España, aunque remozada por las aportaciones del neoescolasticismo.

I

1. La filosofía actual. — El positivismo señala el nivel más bajo de la filosofía en el pensamiento moderno. A partir de él y por reacción contra él, se produce una recuperación de la filosofía que, muy débil en sus comienzos, se acusa con vigor a medida que el tiempo avanza. La muestra más clara de esa recuperación es la *vuelta a la metafísica,* en la que coinciden varias de las corrientes filosóficas aparecidas en el último tercio del siglo XIX y en la primera mitad de este siglo.

Reunimos todas las corrientes filosóficas posteriores al positivismo bajo el nombre de *filosofía actual,* por más que algunas, como el neokantismo, hayan perdido actualidad y otras, como la fenomenología, encuentren sus precedentes en autores y doctrinas coetáneos o aun posteriores al positivismo.

La complejidad y riqueza de matices de la filosofía actual obliga a esquematizarla en unas pocas direcciones principales: neokantismo, vitalismo, fenomenología, axiología, existencialismo y neoescolástica.

2. El neokantismo. — Los primeros síntomas de un nuevo despertar de la filosofía se percibieron en el ambiente al sonar el grito de «¡Volvamos a Kant!», lanzado en 1865 desde Alemania por O. LIEBMANN. La consigna halló eco y, efectivamente, KANT fué leído e interpretado otra vez por una legión de nuevos entusiastas de su filosofía, que recibieron el nombre de *neokantianos.* Es característico de ese movimiento el horror a la metafísica y la tendencia a limitar la filosofía al problema del conocimiento.

El neokantismo se ha escindido en una pluralidad de direcciones, de las que pasamos a señalar las principales:

1.ª, *la dirección fisiológica.* Fué la más temprana en aparecer, y se debió a la curiosidad de algunos hombres de cien-

cia que buscaron en KANT un apoyo a sus propias doctrinas. El más representativo es H. HELMHOLTZ. En esta dirección, las formas *a priori* fueron interpretadas como innatas en el hombre y radicadas en su constitución orgánica.

2.ª, *la escuela de Marburgo,* representada por HERMANN COHEN y PABLO NATORP. Rechaza enérgicamente la interpretación anterior y reelabora el criticismo en un sentido más riguroso que su propio autor. KANT hizo, en su opinión, demasiadas concesiones al empirismo, por ejemplo, al admitir que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad. Para los marburgianos, espacio y tiempo son también conceptos *a priori.* Pero la aprioridad de las formas o conceptos puros no es psicológica, sino meramente lógica, es decir, lo *a priori* es el sistema de los conceptos primarios que se hallan en la base de todos los demás y confieren sentido a la experiencia. Esta interpretación de KANT, que se extiende también a algún otro pensador — PLATÓN — ha sido calificada con el nombre de *logicismo.*

3.ª, *la escuela de Baden,* representada por WINDELBAND, RICKERT, MÜNSTERBERG, COHN y otros, que ha introducido en la filosofía crítica la idea moderna del valor; por esto se la suele denominar *filosofía de los valores.* Define los valores como ideales absolutos a cuya realización tiende la vida humana y de los que depende la validez de nuestros juicios normativos. WINDELBAND distingue, además de los valores teoréticos o lógicos, otras tres clases de valores: los éticos, los estéticos y los religiosos; y asigna a la filosofía por objeto la fundamentación epistemológica o crítica de estas disciplinas axiológicas. RICKERT ha roto el esquema de las ciencias dado por el positivismo con su distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura; las primeras establecen conceptos y leyes generales, en tanto que las segundas fijan hechos singulares, cuyo carácter cultural reside cabalmente en que realizan la idea del valor.

3. El pragmatismo. — Una hijuela del neokantismo aparecida en los países anglosajones, más imbuídos del espíritu práctico, es el *pragmatismo,* cuyos fundadores fueron el inglés F. C. S. SCHILLER y el

norteamericano S. PEIRCE. El máximo pensador del movimiento es el conocido psicólogo y pedagogo GUILLERMO JAMES. El pragmatismo arranca de una explicación biológica del conocimiento, al cual desposee de todo valor especulativo y considera como un simple instrumento para la acción. El conocimiento es un medio que el animal posee para orientarse en el ambiente y, dominándolo, triunfar en la vida. A los pragmatistas no les interesa que el conocimiento reproduzca las cosas; les basta con que, en vez de representárnoslas, nos permita actuar sobre ellas. Los contenidos mentales son puros símbolos o señales de que nos valemos para obrar. Por este camino, el pragmatismo llega a una *desfiguración del concepto de verdad*, que ya no consiste en la coincidencia de la mente con las cosas (concepto clásico), ni en la coherencia del pensamiento consigo mismo (concepto kantiano), sino en el éxito de la acción, en el feliz resultado consiguiente a la aplicación de los conocimientos. Los pragmatistas invocan, pues, la experiencia como piedra de toque de la verdad.

Pese a la inconsistencia del punto de partida, G. JAMES se ha elevado a una concepción metafísica interesante que, en contraposición al materialismo y al positivismo, ha subrayado las dimensiones espirituales de la personalidad humana. Sobre esta base metafísica, se ha lanzado a una reivindicación de la vida moral y religiosa, apoyándose en los resultados de la experiencia, si bien desde un punto de vista ajeno a la Revelación.

II

4. El vitalismo; Nietzsche. — A la exaltación de la razón, que se inaugura en el pensamiento moderno con DESCARTES y culmina en el idealismo alemán con HEGEL, la filosofía actual en algunas de sus manifestaciones más representativas ha opuesto una *exaltación de la vida*, que implica de rechazo un irracionalismo. La designación más comprensiva para las varias corrientes que coinciden en situar la vida en el centro de la especulación filosófica, es la de *vitalismo*.

Esta doctrina irrumpe en el siglo XIX con el alemán FEDERICO NIETZSCHE (1844-1900), pensador muy significado por su odio al cristianismo, quien, en nombre de la vida, se rebeló contra el pesimismo de SCHOPENHAUER, asimilado del budismo, y al ideal moral consistente en la negación de la voluntad de vivir opuso su *voluntad de poder*. Las obras de NIETZSCHE, algunas escritas en forma poética no exenta de belleza literaria, expresan el anhelo de un tipo humano superior, *el superhombre*, que por encima de las limitaciones impuestas por la moral corriente — «más allá del bien y del mal», en frase de NIETZSCHE — realice el ideal de una vida nueva y más alta con sus valores propios. En nombre de la moral del superhombre, basada en la voluntad de

dominio — a la que llama «moral de los señores» —, condena la moral corriente, basada en la humildad y en la resignación — «moral de esclavos» —, y culpa a la religión cristiana por su vigencia. En cambio, no oculta sus simpatías por la religión pagana de la Grecia clásica, especialmente por el culto de Diónysos, en el que se afirma el impulso y el afán de vivir. NIETZSCHE propugna, en suma, una transmutación total de los valores en la vida humana.

5. Dilthey. — Mientras el vitalismo presenta en NIETZSCHE un carácter naturalista, debido a influencias de Darwin, en GUILLERMO DILTHEY (1833-1911) toma un aspecto historicista. DILTHEY es, en efecto, un notable historiador de las ciencias del espíritu, a quien su constante ocupación con los hombres y las épocas del pasado ha conducido a una tajante afirmación de la individualidad humana y de la singularidad del devenir histórico.

DILTHEY ha protestado contra el proceder de la psicología en su tiempo, que resolvía la vida mental en sus elementos para reconstruirla después en una síntesis más o menos artificiosa; las auténticas realidades son los individuos, y no los elementos. La psicología no tiene que ser explicativa; ha de enfrentarse con esos todos espirituales y describirlos por sus rasgos, intentando a lo sumo su reducción a tipos. En todo caso, la consideración ha de ser teleológica, y no causal. En consecuencia, DILTHEY ha propugnado una psicología concreta, mucho más próxima al hombre real.

En oposición al racionalismo, DILTHEY niega que el hombre posea una naturaleza, es decir, un modo de ser fijo e inalterable. El hombre no es una substancia, sino un proceso, que se desenvuelve en la dimensión del tiempo. *El ser del hombre es historia.* Cada una de sus acciones está determinada por el pasado y determina a su vez el porvenir. Asimismo, cada individuo es inseparable del resto de la humanidad. La vida humana sólo se comprende plenamente desde la historia. También la filosofía debe construirse partiendo de la historia de la filosofía.

6. Bergson. — La metafísica del vitalismo ha sido elaborada con originalidad y profundidad por ENRIQUE BERGSON, el último gran pensador de Francia (1859-1941). Escritor brillante, Premio Nobel de Literatura, ha publicado un corto número de obras, que han obtenido, sin embargo, una gran divulgación. He aquí las principales: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

BERGSON tuvo la gallardía de impugnar, en su propia pa-

tria, el positivismo triunfante. Escogió para el ataque la doctrina del mecanicismo, que había sido hecha extensiva a la vida espiritual y había conducido al intento de matematización de la psicología llevado a cabo por Weber y Fechner con su formulación de la ley de las intensidades sensoriales y la creación de la Psicofísica. Pues bien, mediante un análisis de los datos inmediatos de la conciencia, BERGSON mostró que *la intensidad de las sensaciones es puramente cualitativa* y repugna, por naturaleza, la cuantificación y la medida. La vida espiritual es cualidad pura, y cada uno de sus estados o momentos resulta heterogéneo con los demás.

Con igual denuedo impugnó la hipótesis del paralelismo psicofísico, sobre la que el mecanicismo psíquico se sostiene. Mediante un estudio de la memoria y de sus perturbaciones, BERGSON mostró que la materia nerviosa puede, a lo sumo, accionar los mecanismos cerebrales creados por el hábito, pero es incapaz de suscitar recuerdo alguno. *La memoria pura emerge del espíritu con independencia de los mecanismos cerebrales.* Más crucial resulta todavía el estudio de los actos libres. Los mecanicistas apelan al cómodo expediente de analizar los hechos humanos ya realizados, y nada les cuesta entonces explicar su génesis por sus antecedentes conocidos. Si en vez de tomar un hecho ya realizado, nos situamos ante la acción *in fieri,* o sea, en el instante de producirse, el análisis arroja un resultado muy distinto. Ciertamente, un buen número de acciones humanas son resultado fatal de los hábitos, de las asociaciones y de otros antecedentes mentales. Pero en nosotros surgen también, de vez en cuando, *iniciativas originales que rompen la costra de nuestros mecanismos psíquicos* y engendran verdaderamente una acción nueva. En ellas vivimos la experiencia de nuestra libertad.

BERGSON ha avanzado desde ahí hasta construir una metafísica. Comprueba el fracaso del evolucionismo determinista concebido por Darwin para los seres vivientes y ampliado por SPENCER al conjunto de la naturaleza. Esa concepción desconoce la espontaneidad inherente a toda actuación vital. *La vida es fruto de un impulso interno,* que BERGSON llama

élan vital, y se despliega a cada momento en procesos creadores. La vida es la realidad originaria, de la cual toda otra realidad, tanto la materia como el espíritu, deriva. La materia nace de la vida por degeneración y viene a ser un residuo suyo petrificado. El espíritu, en cambio, surge por sublimación de la actividad vital. Ese vitalismo ha impuesto a BERGSON una revisión de la teoría del conocimiento, a consecuencia de la cual *niega a la razón la facultad de comprender los hechos biológicos.* La razón usa nada más conceptos artificiosos en los que fija y estabiliza los esquemas de la materia inerte; pero la vida, en su fluencia e inestabilidad, escapa a sus mallas. *Solamente la intuición es capaz de captar las realidades profundas de la vida* en su misma fuente.

BERGSON ha reivindicado, cada vez con mayor energía, la originalidad de la vida espiritual. En su obra última sobre las fuentes de la moral y de la religión, contrapone a la *moral cerrada,* que la mayoría de los hombres practican por puro mimetismo o presión social del grupo a que pertenecen, la *moral abierta* del héroe que intuye el ideal y abre nuevas rutas a la humanidad. El progreso espiritual es debido a la iniciativa de estos grandes hombres (santos, sabios, artistas, reformadores, etc.). Desde posiciones claramente heterodoxas, BERGSON se ha aproximado paso a paso al ideario cristiano; le faltó, sin embargo, el momento decisivo de la conversión para ingresar en el catolicismo.

III

7. La lucha contra el psicologismo. — El éxito creciente del análisis mental condujo, en el siglo XIX, al intento de resolver los procesos de valoración espiritual, ya fuesen intelectuales, morales o artísticos, en puros elementos psíquicos. Consiguientemente, las disciplinas filosóficas normativas — lógica, ética y estética — fueron consideradas como simples capítulos de la psicología. Esa tendencia, secuela del positivismo a la sazón imperante, fué designada con el nombre de *psicologismo.*

La lucha contra el psicologismo fué iniciada por la escuela austríaca. Ya BERNARDO BOLZANO, un profesor de Praga de quien se hizo

poco caso en su tiempo, sostuvo que se dan «representaciones en sí» y «enunciaciones en sí», cuya verdad y objetividad es independiente del acto mental en que son pensadas; corroboraba su doctrina con el ejemplo de las matemáticas. Otro pensador austríaco, FRANCISCO BRENTANO, ha alumbrado la doctrina reciente de las «intencionalidades» — resabio de viejas ideas escolásticas — con su *radical distinción entre los fenómenos físicos y los psíquicos.* A su modo de ver, los fenómenos psíquicos se diferencian de los físicos en que incluyen una referencia objetiva (es decir, a algo como a su objeto); su nota característica estriba, pues, en que en ellos se da la «existencia intencional de un objeto» o, por mejor decir, una objetividad inmanente. Esta intencionalidad puede comprobarse en toda clase de fenómenos psíquicos.

Los discípulos de BRENTANO forman la cadena que lleva sin interrupción hasta la fenomenología. ALEJO DE MEINONG, continuando las especulaciones de BOLZANO, estableció la *teoría de los objetos,* los que distinguió netamente tanto de la realidad como de las representaciones mentales. Los objetos existentes se hallan en el mundo de la realidad física (un caballo, una montaña) o psíquica (una percepción, un sentimiento). Pero hay objetos inmanentes a la representación, que poseen entidad y carecen, tal vez, de existencia; algunos ni siquiera pueden tenerla (una montaña de oro, un círculo cuadrado). Por ahí diferencia BOLZANO los *objetos reales* — existentes o posibles — de los *objetos ideales,* que por naturaleza no existen y, sin embargo, deben ser dados en alguna manera; como ejemplo, cita la «semejanza». Ni cabe confundir tales objetos con las meras representaciones, que son fenómenos pasajeros de la psique individual. Estos hallazgos de MEINONG han conducido a la fundación de una *lógica pura* y, más recientemente, a la constitución de una nueva ontología, definida como «doctrina de los objetos».

8. La fenomenología; Husserl. — Esas varias anticipaciones de la escuela austríaca han sido ampliamente desarrolladas por EDMUNDO HUSSERL (1859-1938) en su obra capital *Logische Untersuchungen* («Investigaciones Lógicas»), que ha ejercido una influencia considerable en la filosofía del siglo XX. El objetivo de esta obra se cifra en la lucha contra el psicologismo y en la constitución de una lógica de carácter apodíctico. HUSSERL achaca al psicologismo el haber desnaturalizado las leyes lógicas, reduciéndolas a regularidades empíricas de valor nada más probable. La interpretación psicológica de una ley falsea el auténtico sentido de ésta: el principio de contradicción, por ejemplo, enuncia la imposibilidad

de que dos juicios contradictorios *sean* a la vez verdaderos, mientras para STUART MILL significa nada más la imposibilidad de que el espíritu los *crea* verdaderos a un tiempo, lo cual resulta muy diferente.

La lógica no se ocupa de los actos del espíritu; ésta es tarea que incumbe a la psicología. Tampoco le interesan los objetos, que son materia de las ciencias empíricas. Pero, además de los actos psíquicos y de los objetos materiales, hay el «ser ideal» de las cosas y de sus relaciones. Sobre él versa la *lógica pura*, que puede ser definida como el estudio del «ser» y de sus formas generales. En coincidencia con PLATÓN, HUSSERL hace sinónimas las palabras «ser» e «idea». Así, define a la lógica como una ciencia *eidética* de carácter formal, que procede a la descripción de sus objetos valiéndose del método «fenomenológico», es decir, de la intuición intelectual.

El *método fenomenológico* es, en efecto, la gran creación de HUSSERL. Consiste en un ejercicio de penetración mental, en gran parte introspectivo, por el cual logramos captar el ser de los objetos en acto de visión inmediata, prescindiendo de su realidad o irrealidad. HUSSERL ha aplicado este método con éxito notorio a la descripción de las vivencias y de la conciencia.

9. La axiología. — La doctrina de los valores ha seguido una marcha paralela, y a veces interferente, con la fenomenología. La naturaleza del valor fué discutida, en el seno de la escuela austríaca, por MEINONG y EHRENFELS. El primero reducía el valor a un estado de agrado, en tanto que el segundo lo definía como término del deseo. Ambos coincidían, pues, en considerar el valor como un fenómeno subjetivo.

El progreso de la doctrina consistió también aquí en el hallazgo de la objetividad del valor. Este paso decisivo fué dado por MAX SCHELER (1874-1927), discípulo de HUSSERL, al amparo del método fenomenológico. SCHELER combatió el formalismo de la ética kantiana y propugnó en su lugar una ética material de los valores. En su opinión, los valores no se reducen a cualidades psíquicas ni consisten en aspectos reales de las cosas; son objetos ideales, con propiedades características, que descubrimos por una especie de percepción afectiva (SCHELER la llama *estimación*).

Siguiendo las orientaciones de SCHELER, NICOLAÏ HARTMANN ha inten-

tado establecer sobre bases metafísicas sólidas el sistema entero de los valores humanos.

IV

10. El existencialismo; Heidegger. — La corriente más nueva de la filosofía actual es el *existencialismo,* que acepta de HUSSERL el método fenomenológico, pero rechaza su postura idealista de limitar la filosofía al conocimiento de las esencias. Contrariamente, el existencialismo centra el tema de la misma en una «descripción analítica de la existencia». CARLOS JASPERS ha sido el promotor del movimiento, pero MARTÍN HEIDEGGER (nacido en 1889) es hoy su mejor representante. Ha expuesto su doctrina en su obra capital *Sein und Zeit* («Ser y Tiempo»), en la que asimila copiosas influencias del vitalismo y de la fenomenología.

Para HEIDEGGER, el ser del hombre consiste en existir y la existencia humana es prototípica. De ella parte, pues, para resolver el problema de la realidad en general, al que tanto el realismo como el idealismo metafísicos han dado soluciones falsas, por parciales. Si se advierte que el ser del hombre es «estar en el mundo», el *yo* y las cosas resultan entonces términos correlativos, igualmente reales, aunque ambos insertos en una realidad radical, que es la vida humana.

HEIDEGGER distingue dos modos de estar en el mundo: la existencia trivial o cotidiana, en la que el hombre se deja absorber en las cosas y se siente «arrojado» en el mundo, con olvido de sí mismo; y la *existencia auténtica,* en la que el hombre se encuentra a sí mismo. A ambos modos va inherente el *cuidado,* que en la existencia cotidiana se manifiesta como *miedo,* pero en la existencia auténtica crece en *angustia.* HEIDEGGER explica la angustia por la limitación inevitable de la existencia humana. El hombre es un ser temporal, cuyo término es la muerte; tanto vale decir que «el hombre es un ser para la muerte». HEIDEGGER rehusa admitir un más allá de la existencia humana; esta postura implica

una propensión al ateísmo y, desde luego, la negación de la vida ultraterrena.

Fuera de Alemania, el existencialismo ha encontrado eco sobre todo en Francia, donde halló el terreno preparado por el bergsonismo. Algunos pensadores católicos, como GABRIEL MARCEL, superando las limitaciones de HEIDEGGER, han aplicado la doctrina al tema de la existencia de Dios y de la vinculación ontológica entre Dios y las existencias finitas, con lo que han desembocado en un misticismo especulativo.

V

11. La Neoescolástica. — La Neoescolástica es una corriente novísima del tomismo, que preconiza la vuelta al pensamiento de SANTO TOMÁS, no en un sentido literal, sino modernizado a la altura de los tiempos. *No se trata de repetir a Santo Tomás,* sino de apropiarse sus ideas madres y sus orientaciones cardinales para *repensar por propia cuenta los problemas candentes de hoy.* De ahí proviene su originalidad y poder creador, que le han conquistado la adhesión de numerosos elementos católicos y el respeto, cuando no la simpatía, de las demás corrientes filosóficas.

El principal promotor de esta vuelta a la tradición viva del pensamiento escolástico ha sido DESIDERIO MERCIER (1851-1926), cardenal y primado de Bélgica, quien, siguiendo las inspiraciones del pontífice León XIII en su encíclica *Æterni Patris,* fundó el «Instituto Superior de Filosofía», anexo a la Universidad de Lovaina. MERCIER ve en la filosofía una síntesis última de los conocimientos humanos que debe apoyarse en los resultados de las ciencias particulares, por lo cual exige del filósofo un conocimiento profundo de una o varias de estas ciencias, no a título de simple enterado, sino de investigador concienzudo. De hecho, en su plan de estudios emparejó cada disciplina filosófica con un grupo correspondiente de ciencias empíricas: la cosmología, con las ciencias físicas y matemáticas; la psicología, con la biología; la criteriología, con las ciencias históricas, y la filosofía moral con las ciencias

sociales, económicas y políticas. MERCIER se propuso superar por este camino el positivismo imperante en su tiempo y realizar una nueva síntesis filosófica en el espíritu de la tradición aristotélico-tomista. En Italia siguió su ejemplo el franciscano AGUSTÍN GEMELLI, fundador y rector de la Universidad Católica del Sagrado Corazón, en Milán. En cambio, la Neoescolástica alemana ve en el neokantismo, más que en el positivismo, el enemigo a quien combatir; por lo mismo, propugna la vuelta al realismo metafísico, si bien tamizado por un previo examen crítico. Figuras eminentes de este movimiento son JOSÉ GEYSER y MARTÍN GRABMANN, ambos recientemente fallecidos.

12. Filosofía española del siglo XX. — El nuevo rumbo que ha tomado la filosofía española en el presente siglo, le ha sido impreso en buena parte por la llamada «generación del 98». RAMIRO DE MAEZTU (1875-1937) adivinó precozmente la crisis del humanismo liberal y pregonó la vuelta a la hispanidad. MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1937) combatió el escientismo positivista y, bajo la influencia de la filosofía religiosa del pensador danés SÖREN KIERKEGAARD, subrayó los factores sentimentales y volitivos de la vida espiritual y afirmó vigorosamente, si bien al margen de la ortodoxia, la personalidad humana y su perduración inmortal. La figura más relevante de la filosofía española es hoy JOSÉ ORTEGA Y GASSET (nacido en 1883), quien se educó en el neokantismo y evolucionó desde él hacia una filosofía vitalista, que subraya la función pragmática de la inteligencia. Su sistema de la razón vital pretende mediar entre el idealismo y el realismo que, según él, ofrecen panoramas insuficientes de la realidad; el *yo* es tan real como las cosas y ambas realidades están insertas en otra más radical, que es nuestra vida («vivir es tratar con las cosas»). Sus brillantes ensayos constituyen un agudo comentario, a menudo profético, a la realidad ambiente; tales los que ha dedicado a la rebeldía de las masas y a la vertebración política de España. Pensadores influídos por ORTEGA son: MANUEL GARCÍA MORENTE († 1942), JAVIER ZUBIRI y JULIÁN MARÍAS.

En otra dirección, los espíritus más abiertos dentro del escolasticismo, anhelosos de un contacto más íntimo con la ciencia y la filosofía modernas, evolucionaron hacia la Neoescolástica. El P. MARCELINO ARNÁIZ, agustino escurialense, se destacó entre los iniciadores de esta nueva tendencia, cuyo pensador más vigoroso ha sido el presbítero ALBERTO GÓMEZ IZQUIERDO († 1930), profesor en la Universidad de Granada; sus *Análisis del pensamiento lógico* llamaron poderosamente la atención. El mejor representante del Neoescolasticismo es hoy JUAN

ZARAGÜETA, discípulo de MERCIER, actualmente catedrático en la Universidad Central. Los escritores pertenecientes a los varios matices de la Escolástica, y aun otros de tendencias afines, colaboran hoy en la *Revista de Filosofía*, que desde 1942 se publica en Madrid bajo la dirección del Instituto de Filosofía «Luis Vives», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PEQUEÑA ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS

PARMÉNIDES

El ser

El único camino, consistente en que el ser es y es imposible que no sea, es el camino de la convicción (que resulta de la verdad); el otro, consistente en que el ser no es ni es necesario que sea, éste, te digo, es un camino por completo impracticable. Pues ni puedes conocer el no ser (es, en efecto, irrealizable) ni tampoco expresarlo. Pues ser y pensar es una y la misma cosa.

Una y la misma cosa es el pensar y lo que es el fundamento del pensamiento. Pues no encontrarás el pensar sin el ser, en el cual aquél se expresa. No hay ni puede haber nada fuera del ser.

(*De la naturaleza,* fragmentos)

JENOFONTE

Perfil moral de Sócrates

Su amigo Hermógenes, hijo de Hipónico, nos ha dado detalles que ponen en perfecta consonancia la elevación de sus palabras con la de sus ideas. En efecto, cuenta que, viéndole discurrir sobre todo, menos sobre su causa, le dijo: —¿No convendría, mi querido Sócrates, que discurrieras también algo sobre tu defensa? — A lo que el filósofo le contestó: —Pues qué, ¿mi vida entera no prueba que constantemente me ocupo de ella? —¿Y cómo? — replicó Hermógenes. —Pro-

curando no hacer jamás una acción injusta: ese es, a mis ojos, el mejor modo de preparar mi defensa. —¿Pero no ves —dijo nuevamente el hijo de Hipónico—que los tribunales de Atenas han hecho perecer a multitud de inocentes, víctimas de su turbación para defenderse, mientras que han absuelto a otros muchos, siendo delincuentes, porque su lengua los ha movido a compasión o cautivado por su elegancia? —Pues ¡por Júpiter!, dos veces he intentado ya ocuparme de preparar una defensa y otras tantas se ha opuesto a ello el *genio* que me inspira. —¡Lo que estás diciendo me sorprende! —Y ¿por qué sorprenderte, si la Divinidad juzga que es más ventajoso para mí el dejar la vida desde este instante mismo?

(*Apología de Sócrates,* I, 3-5)

PLATÓN

Alegoría de la caverna

Imagina un antro subterráneo que en toda su longitud sólo tiene una abertura que da libre entrada a la luz, y en esta caverna a hombres encadenados desde la infancia, de modo que no puedan cambiar de sitio ni volver la cabeza a causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello; únicamente pueden ver los objetos que tienen enfrente; detrás de ellos, a cierta distancia y conveniente altura, hay un gran fuego cuyo resplandor los ilumina, y entre ese fuego y los cautivos hay un camino escarpado. A lo largo de ese camino, imagina un muro semejante a esos biombos que los charlatanes ponen entre ellos y los espectadores, para ocultarles el juego y los resortes secretos de las maravillas que les muestran. Figúrate que pasan a lo largo de ese muro hombres llevando objetos de todas clases, como figuras de hombres y animales de madera o de piedra, de suerte que éstos aparezcan por encima del muro. Entre los que los llevan, unos conversan reunidos, otros pasan sin decir nada.

—He aquí un extraño cuadro y unos extraños prisioneros.

—Sin embargo, se parecen a nosotros por completo. Ante todo, ¿crees tú que verán otra cosa más que las sombras que se producen frente a ellos en el fondo de la caverna?

—Nada más pueden ver, puesto que, desde que nacieron, están constreñidos a tener inmóvil su cabeza.

—¿Verán algo más que las sombras de los objetos que pasan detrás de ellos?

—No.

—Si pudieran conversar, ¿no convendrían en dar a las sombras que ven, los nombres de las cosas mismas?

—Sin duda alguna.

—Y si tuviesen en el fondo de su prisión un eco que repitiese las palabras de los transeúntes, ¿no se imaginarían oír hablar a las sombras mismas de los que pasan delante de sus ojos?

—Sí.

—En fin, ¿no creerían que no existe otra cosa real sino esas sombras?

—Indudablemente.

—Observa ahora lo que les sucedería si se les libertara de sus hierros y se les curara de su error. Si se desatara a uno de esos cautivos y se le obligara a levantarse, a volver la cabeza, a andar y a mirar del lado de la luz, no haría todo esto sino con esfuerzos infinitos; la luz le heriría los ojos y el deslumbramiento le impediría discernir los objetos cuyas sombras antes veía. ¿Qué crees que respondería, si se le dijese que hasta entonces no había visto más que fantasmas y que al presente tenía ante sus ojos objetos auténticamente reales o más próximos a la realidad? Y si se le obligase a mirar al fuego, ¿no le haría daño a los ojos? Si volviese atrás sus miradas y las posase otra vez sobre esas sombras que él contempla ahora sin esfuerzo, ¿no juzgaría que son más claras y distintas que las cosas que se le hace mirar?

—Seguramente.

—Y si se le obligara a salir de la caverna y se le arrastrara por el sendero rudo y escarpado hasta la claridad del

sol, ¡qué suplicio el ser llevado de este modo! ¡De qué furor se vería poseído al llegar a la plena luz con los ojos deslumbrados por su resplandor! ¿Acertaría a ver esta porción de objetos que llamamos seres reales?

—Al principio no podría distinguirlos.

—Le sería preciso tiempo para acostumbrarse a ellos: primero discerniría más fácilmente las sombras, luego las imágenes de hombres y de los demás objetos reflejados en la superficie de las aguas y, por último, los objetos mismos. Más tarde, dirigiría sus miradas al cielo y lo sondearía con mayor facilidad durante la noche a la luz de la Luna y las estrellas que en pleno día a la luz del Sol.

—Sin duda.

—Al fin, no solamente podría ver la imagen del Sol en las aguas y dondequiera que se reflejase, sino mirarlo fijamente y contemplarlo cara a cara.

—Posteriormente, discurriendo, lograría averiguar que el Sol origina las estaciones y los años, que gobierna todo el mundo visible y que, en cierta manera, es la causa de todo cuanto se ve en la caverna.

—Y bien, mi querido Glauco, ¿no es ésta precisamente la estampa de la condición humana? El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que lo ilumina, es la luz del sol; el cautivo que asciende a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible. Por lo menos, éste es mi pensamiento, ya que lo quieres conocer; Dios sabe si es verdad. En cuanto a mí, me parece que la realidad es tal como te voy a decir. En los últimos confines del mundo inteligible está la Idea del Bien. Se la descubre con trabajo, pero no es posible conocerla sin concluir que es la causa primera de todo cuanto hay de bueno y bello en el universo; que en este mundo visible produce la luz y el astro que la engendra, y en el mundo invisible origina la verdad y la inteligencia.

(*La República,* libro VII)

ARISTÓTELES

SOCIABILIDAD NATURAL DEL HOMBRE

Todo Estado es evidentemente una asociación; y toda asociación no se forma más que en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que sean, no hacen nunca nada que no les parezca ser bueno. En realidad, cada asociación se dirige a un bien de cierta especie; pero el más importante de los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, la cual comprende a las demás. A ésta se la llama precisamente Estado o asociación política.

El Estado es un hecho de la naturaleza, porque por naturaleza el hombre es un ser sociable, y el que permanece salvaje de su grado, no por efecto de la casualidad, es un ser degenerado o un ser superior a la especie humana. Se le podrían dirigir estas palabras de Homero: *Sin familia, sin ley y sin hogar.* Si el hombre fuese salvaje por naturaleza, no viviría más que en guerra; puesto que sería incapaz de toda unión, como las aves de rapiña.

Si el hombre es enormemente más sociable que las abejas y los demás animales que viven agrupados, es, como ya he dicho, porque la naturaleza nada hace en vano; por eso tan sólo al hombre le ha otorgado la palabra.

Lo cual prueba la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo. El ser que se basta a sí mismo en estado de aislamiento, o el que vive fuera de toda sociedad porque carece de necesidades y no le hace falta ser miembro de un Estado, es un bruto o un Dios. La naturaleza empuja, mediante el instinto, a todos los hombres a la asociación política.

(*Política,* lib. I, cap. I)

SÉNECA

IGUALDAD NATURAL DE LOS HOMBRES

Piensa que ese hombre, a quien llamas esclavo, es de la misma simiente que tú, goza del mismo cielo, respira el mismo aire y, como tú, vive y muere. En la derrota de Varo, ¡cuántos romanos de ilustre cuna, a quienes sus proezas iban a abrir las puertas del Senado, se vieron humillados por la fortuna! La cual de uno hizo un pastor, de otro el guardián de una choza. No desprecies a un hombre por su condición: ¡por vil que te parezca, ésta puede llegar a ser la tuya! No quiero emprender una tarea inmensa, cual sería la de discutir la conducta que debe guardarse con los esclavos víctimas del orgullo, de la crueldad y del desprecio. Reduzco mis preceptos a uno solo: «trata a tu inferior como quisieras ser tratado por tu superior». No pienses en tu poder sobre el esclavo, sin pensar al mismo tiempo en el que un amo tendría sobre ti.

(*Cartas a Lucilio,* XLVII)

EPICTETO

LA LIBERTAD INTERIOR

De todas las cosas que son, unas dependen de nosotros y otras no. Las que dependen de nosotros son nuestras opiniones, nuestros impulsos, nuestros deseos, nuestras inclinaciones, en una palabra, todos nuestros actos. Las cosas que no dependen de nosotros son el cuerpo, los bienes, la reputación, las dignidades, en una palabra, todo aquello que no entra en el número de nuestros actos. Las cosas que dependen de nosotros son libres por su naturaleza, nada puede impedirlas ni estorbarlas; las que no dependen de nosotros son débiles, esclavas, nos embarazan y son completamente extrañas a nos-

otros. No olvides, pues, que, si las cosas que nos esclavizan por su naturaleza las consideras como libres y tienes por propias las que nos son extrañas, habrás de sentirte maniatado, estarás afligido y lleno de turbación, culparás a los dioses y a los hombres. En cambio, si consideras que es tuyo todo lo que te pertenece y extraño a ti lo que no te pertenece, nadie podrá forzarte, nadie será para ti un obstáculo, no culparás a nadie, a nadie dirigirás reproches, no harás nada contra tu propia voluntad, nadie podrá perjudicarte, no tendrás ni un solo enemigo, pues no estarás en condiciones de recibir daño ninguno. Y pues que tantas cosas ambicionas, no olvides que no debes trabajar inmoderadamente por adquirirlas, sino renunciar a unas totalmente y otras aplazarlas por el momento. Porque, si deseas estas cosas y además aspiras a las riquezas y a las dignidades, es posible que ni siquiera llegues a alcanzar éstas, por haber ambicionado las primeras, y pierdas totalmente las que sólo pueden proporcionarnos la libertad y la felicidad.

(*Manual*, I, 1)

SAN AGUSTÍN

La evidencia íntima

Somos y conocemos que somos, y amamos este ser y conocer. Pero en estas tres cosas que he dicho ninguna falsedad semejante a la verdad nos perturba. Pues no las tocamos con ningún sentido corporal, como aquellas que están fuera, y así las sentimos viendo sus colores, oyendo sus sonidos, oliendo sus olores, gustando sus sabores, tocando lo duro y lo blando; y manejamos también en el pensamiento imágenes de esos objetos sensibles, muy semejantes a ellos, pero ya no corpóreas, las tenemos en la memoria y nos excitan el deseo de ellos; en cambio, es certísimo para mí, sin ninguna imaginación engañosa de ilusiones o fantasmagorías, que soy y conozco y amo esto. No hay que temer en estas ver-

dades los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Y si te engañas? Pues si me engaño, soy. Pues el que no existe, en verdad, ni engañarse puede; y por esto existo si me engaño. Y puesto que existo si me engaño, ¿cómo puedo engañarme acerca de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Y, por tanto, como yo, el engañado, existiría, aunque me engañara, sin duda no me engaño al conocer que existo.

(*De civitate Dei*, XI, 26)

SAN ANSELMO

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

¡Señor, que aclaras la fe con el entendimiento! Concédeme que, hasta donde tú sabes que me conviene, yo entienda que existes como creemos y que eres aquello que creemos. Y lo que creemos es que tú eres un ser tal, que ya no se puede pensar otro mayor. Pero ¿acaso una naturaleza así existe? Pues el necio dijo en su corazón: No hay Dios. Pero este mismo necio, cuando me oye decir la expresión: «un ser tal que ya no se puede pensar otro mayor», entiende lo que oye; y, entendiéndolo, la idea está en su entendimiento, hasta en el caso de que él no admita que tal ser existe. Una cosa es, en efecto, tener la idea de un objeto, y otra distinta creer en su existencia. Cuando el pintor empieza por imaginarse el cuadro que va a hacer, posee en verdad el cuadro en su entendimiento; pero sabe que no existe en realidad, puesto que aun no ha tenido ejecución. Cuando, por el contrario, lo ha pintado, no solamente lo tiene en su espíritu, sino que sabe que lo ha hecho. Hasta el necio se ve obligado a admitir que hay en el alma la idea de un ser, sobre el cual no puede imaginarse nada más grande; pues, cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en el entendimiento. Y, sin ninguna duda, este objeto sobre el cual nada puede idearse mejor, no existe únicamente en el entendimiento; pues, si existiese sólo en el en-

tendimiento, se podría pensar que existe también en la realidad, y esto es más. Luego, si aquel ser tal que ya no se puede pensar otro mayor estuviese solamente en el entendimiento, aquel ser tal que ya no se puede pensar otro mayor sería a la vez un ser tal que se podría pensar otro mayor. Lo cual es absurdo. Luego, sin ningún género de duda, aquel ser tal que ya no cabe pensar otro mayor existe. Y éste eres tú, Señor, Dios nuestro.

(*Proslogion,* caps. 2-3)

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Demostración de la existencia de Dios

Por cinco vías se puede probar que Dios existe.

La vía primera y más manifiesta es la que se toma de parte del movimiento. Es cierto, y consta por los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pero todo lo que en el mundo se mueve es movido por otro, pues lo que se mueve está en potencia para aquello que por el movimiento se alcanza; y el que mueve tiene que estar en acto, esto es, en plena realidad y posesión de lo que se alcanza por el movimiento, para hacer pasar a actualidad el móvil que se encuentra sólo en potencia, en lo cual el movimiento consiste. Así, para que el hierro o la madera que están en potencia para ser calentados lleguen de hecho a estar calientes, es necesario que sean movidos hacia el calor por algo que esté caliente en acto o que posea la realidad del calor, es decir, por el fuego, el cual por esto produce el cambio o movimiento del hierro de frío a caliente. Ahora bien, así como no es posible que una cosa esté a la vez en potencia y en acto para un estado o movimiento cualquiera (por ejemplo, frío o en potencia de ser calentado, y caliente, o en la actualidad del calor), tampoco es posible que una cosa sea a la vez y en el mismo sentido movente y movida, o sea, que es imposible que una cosa que se mueve se mueva a

sí misma. Todo lo que se mueve, pues, es movido por otro (o, siquiera, por otro elemento del mismo ser, si éste es compuesto). Ahora bien, si el que produce el movimiento en otro se mueve a su vez, tendrá por idéntico motivo que ser él movido por un tercero. Y respecto de él podremos plantear la misma cuestión; y así sucesivamente. Pero como este proceso no se podría prolongar hasta lo infinito, porque en tal caso no habría ningún primer movente y entonces no habría movimiento, ya que los segundos moventes sólo se mueven por la virtud recibida del primero, es necesario llegar a un primer motor inmóvil de todo punto. Y este primer movente o causa primera de todo movimiento es Dios.

La segunda vía toma su razón de la causa eficiente. En las cosas sensibles encontramos que hay un orden de causas eficientes, porque no es posible que una cosa sea causa de sí misma ni que preexista a sí misma. Y, como tampoco aquí cabe proceder hasta lo infinito en el encadenamiento de las causas, ya que las causas segundas y terceras sólo obran por virtud de la primera, y quitada ésta desaparecen todas, resulta necesario admitir una causa eficiente primera, a la cual llamamos Dios.

La tercera vía se toma del carácter de necesidad o contingencia de los seres. En efecto, hay cosas que podrían muy bien no existir, que se engendran y se corrompen, y que, por poder ser o no ser, de hecho ciertamente alguna vez no existieron. Si, pues, todo lo que en el mundo existe pudiera muy bien no existir, es porque alguna vez de hecho no existió. Y como lo que no es no puede darse a sí mismo el ser, tampoco ahora existiría nada. Mas, si es cierto que algo existe ahora, no puede ser cierto que todo cuanto existe pudiera muy bien no existir, sino que tiene que haber algo que no puede dejar de existir, que existe necesariamente, y del cual todo lo demás ha recibido la existencia. Éste es el ser necesario que, siendo él mismo causa necesaria de su existencia, es a la vez causa determinante de la existencia de todo lo demás; y ese ser necesario es Dios.

La cuarta vía se toma de los grados diversos que hay en

los seres, entre los cuales los hay más y menos buenos, más y menos verdaderos, más y menos nobles, etc. Ahora bien, el que de una cosa se pueda decir que es más o menos en un orden cualquiera, sólo se explica porque el más o el menos incluye una relación a algo, que en ese mismo orden es lo máximo; así, una cosa está tanto más caliente cuanto más se aproxima a lo sumamente caliente, o sea, al calor mismo. Tiene, pues, que haber un ser que sea verdaderísimo, nobilísimo, óptimo... y, por consiguiente, sumamente ser, que posea en sí la plenitud del ser, ya que las cosas no pueden ser suma o plenamente verdaderas, sino por ser plenamente seres o, como dice el Filósofo, por poseer la plenitud del ser. Pero aquel que posee la plenitud en un orden cualquiera, es causa de todo lo demás en ese mismo orden; así, el fuego es causa de todo el calor de las cosas calientes. Existe, pues, un ser que es causa del ser en todos los otros seres, así como de su bondad y de sus demás perfecciones; y ese ser es Dios.

La quinta vía se toma del gobierno de las cosas; pues vemos que aun aquellas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, obran por un fin, y obran siempre o muy a menudo del mismo modo en orden a ese fin, que para ellos es lo mejor. Por donde se manifiesta que no obran al acaso, sino de una manera intencionada. Pero las cosas que no tienen conocimiento no pueden tender a un fin sino dirigidas por algún ser inteligente, como la saeta va dirigida al blanco por el tirador. Tiene que haber, pues, algún ser inteligente por el cual todas las cosas naturales sean dirigidas a su fin; al cual llamamos Dios.

(*Summa Theologica,* I, q. 2, art. 3)

SAN BUENAVENTURA

LA IMAGEN DE DIOS

Los dos grados anteriores, conduciéndonos a Dios por sus *huellas,* mediante las cuales brilla en todas las criaturas,

han hecho que entráramos dentro de nosotros mismos, es decir, en nuestra alma, en la que resplandece la *imagen* de Dios.

Entremos, pues, hacia lo interior de este templo, dando un tercer paso, y, dejando fuera el atrio, esforcémonos por ver a Dios *per speculum* en lo más secreto; allí, sobre la faz de nuestra alma, como sobre un candelabro, fulgura la luz de la verdad, porque en ella se refleja la *imagen* de la Trinidad beatísima.

Entra, pues, en ti mismo y observa que tu alma *ama* con todo ardor a sí misma; que no se podría amar, si no se *conociera;* que no se conocería, si no se *recordase,* porque nada aprehendemos con la inteligencia que no esté presente a la memoria. Adviertes ya con esto que tu alma tiene tres potencias; considera, pues, las *operaciones* y *relaciones* de dichas facultades y podrás ver a Dios por ti mismo, como por medio de un retrato, lo cual es verlo «como en un espejo y bajo imágenes obscuras».

(Itinerarium mentis in Deum, III, 1)

LUIS VIVES

Importancia del conocimiento del alma

No hay conocimiento de cosa alguna más importante que el alma, ni tampoco más agradable, ni más admirable y que tenga mayor utilidad para las materias más altas, porque, al ser el alma lo más excelente de cuanto se ha creado bajo el cielo, y aun más que los cielos mismos, sucede que tenemos en mucho todo aquello que podemos aprender acerca de ella. Hay en el alma tal variedad, armonía y ornato, que no se ha hecho pintura ni descripción semejante de la tierra ni del cielo; es, además, inventora y artífice de las cosas admirables de toda la vida, hasta el punto de que no es posible contemplarla sin sumo placer y gran admiración. Desde luego, por radicar en ella la fuente y origen de todos nues-

tros bienes y males, nada más conveniente que el conocerla debidamente, para que, una vez limpio el manantial, salgan puros los arroyos de todas las acciones; pues mal podrá gobernar su interior y sujetarse a obrar bien quien no se haya explorado a sí mismo. En efecto: lo primero es conocer al artífice para saber qué actos hemos de esperar de él, para qué cosas es apto ya como agente o paciente, y para cuáles otras no lo es; por eso aquel antiguo oráculo, famosísimo en el mundo entero, mandaba establecer como primer paso en el camino de la sabiduría éste: «que cada uno se conozca a sí mismo»; y no ciertamente los huesos y la carne, los nervios y la sangre, aunque todo ello también; mas, lo que quería se estudiase es la naturaleza y cualidad del alma, su ingenio, facultades y afectos, así como explorar en lo posible sus diversas y largas revueltas y sinuosidades.

(Tratado del alma, prefacio)

FRANCISCO SUÁREZ

El derecho de gentes

La razón del Derecho de gentes es que el género humano, aunque dividido en varios pueblos y reinos, posee siempre una cierta unidad no sólo específica, sino también casi política y moral, como indica el natural precepto del mutuo amor y misericordia, que se extiende a todos los hombres, aun a los extraños y de las otras nacionalidades. Por lo cual, aunque cada ciudad perfecta, república o reino, sea en sí una comunidad perfecta y con sus propios miembros, es a la vez y en algún modo miembro de este todo, en cuanto pertenece al género humano; pues nunca aquellas comunidades por sí solas se bastan tanto que no necesiten de alguna mutua ayuda y sociedad y comunicación, ya para mejor bienestar y una mayor utilidad, ya también a causa de una moral necesidad e indigencia, como la experiencia acredita. Por lo cual necesitan de algún derecho que las dirija y ordene rec-

tamente en ese género de comunicación y sociedad. Y, aunque en gran parte ello se logra por la razón natural, pero no de una manera suficiente e inmediata en todo; y, por lo mismo, algunos derechos especiales pudieron ser introducidos por el uso de las gentes. Pues, así como en una ciudad o provincia la costumbre introduce el derecho, así en la universalidad del humano linaje las instituciones de Derecho de gentes pudieron ser introducidas por la costumbre. Tanto más cuanto que las instituciones de ese derecho son pocas, y muy próximas al derecho natural, y se deducen de él con mucha facilidad por raciocinio tan útil y tan conforme a la misma naturaleza que, aun sin ser la deducción evidentemente necesaria para la honestidad de las costumbres, sin embargo es muy conveniente a la naturaleza y de sí misma grata a todos.

(*De Legibus*, lib. II, cap. XIX, § 9)

PASCAL

La grandeza del hombre

Yo puedo concebir perfectamente un hombre sin manos, pies, cabeza. Pero yo no puedo concebir al hombre sin pensamiento; sería una piedra o un bruto.

El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua, bastan para matarlo. Pero, aun cuando el universo le aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, porque sabe que muere, y lo que el universo tiene de ventaja sobre él; el universo no sabe nada de esto.

Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Por aquí hemos de levantarnos, y no por el espacio y la duración que no podemos llenar. Trabajemos, pues, en pensar bien: he aquí el principio de la moral.

(*Pensamientos*, 258 y 264)

LEIBNIZ

El alma razonable

El conocimiento de las verdades eternas es lo que nos distingue de los animales y nos hace poseedores de la *razón* y de las ciencias, elevándonos hasta el conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que en nosotros se llama Alma razonable o *espíritu.*

También por medio del conocimiento de las verdades necesarias y sus abstracciones nos elevamos hasta los actos reflexivos, que nos hacen pensar en lo que llamamos el *yo* y considerar que esto o aquello se halla en nosotros; y así, al pensar en nosotros mismos, pensamos en el Ser, en la Substancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios mismo, concibiendo que lo que en nosotros es limitado carece en Dios de límites. Y los tales actos reflexivos nos dan los principales objetos de nuestros razonamientos.

Entre otras diferencias que hay entre las almas ordinarias y los espíritus, algunas de las cuales ya he indicado, hay ésta además: que las almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas; pero los espíritus son, además, imágenes de la Divinidad misma o del mismo Autor de la Naturaleza; son capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él en ciertas muestras arquitectónicas, siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su departamento.

(*Monadología*, 29, 30 y 83)

JAIME BALMES

Las fuentes de la certeza

Los medios con que percibimos la verdad son de varios órdenes, lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan también a órdenes diferentes, paralelos, por de-

cirlo así, con los respectivos medios de percepción. Conciencia, evidencia, instinto intelectual o sentido común, he aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido común, he aquí lo correspondiente a dichos medios...

Comprendo en el testimonio de la conciencia todo lo que experimentamos en nuestra alma, todo lo que afecta a lo que se llama el *yo* humano: ideas, pensamientos de todas clases, actos de voluntad, sentimientos, sensaciones, en una palabra, todo aquello de que podemos decir: lo experimento.

La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad y, por consiguiente, de la universalidad de las verdades que atestigua. No la hay cuando no existen las dos condiciones señaladas. De lo contingente no hay evidencia, sino es cuando está sometido a un principio de necesidad.

He aquí fijados y desligados los caracteres de la conciencia y de la evidencia. La primera tiene por objeto lo individual y contingente; la segunda, lo universal y necesario. Sólo Dios, fuente de toda verdad, principio universal y necesario de ser y de conocer, tiene identificada la conciencia con la evidencia en sí propio...

Que hay en mí un ser que piensa, esto no lo sé por evidencia, sino por conciencia. Que lo que piensa existe, esto no lo sé por conciencia, sino por evidencia. En ambos casos hay certeza absoluta, irresistible; pero en el primero versa sobre un hecho particular, contingente; en el segundo, sobre una verdad universal y necesaria...

He llamado instinto intelectual a ese impulso que nos lleva a la certeza en muchos casos, sin que medien ni el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia...

Ese instinto intelectual abraza muchísimos objetos de orden muy diferente.

El testimonio de la autoridad humana, tan necesario al individuo y a la sociedad, arranca nuestro asenso por medio de un instinto intelectual. El hombre cree al hombre, cree a la sociedad antes de pensar en los motivos de su fe; pocos las examinan y, sin embargo, la fe es universal.

Si bien se observa, no objetivamos las sensaciones sino en fuerza de un instinto irresistible. Nada más cierto, más evidente a los ojos de la filosofía, que la subjetividad de toda sensación; es decir, que las sensaciones son fenómenos inmanentes, o que están dentro de nosotros y no salen fuera de nosotros; y, sin embargo, nada más constante que el tránsito que hace el género humano entero de lo subjetivo a lo objetivo, de lo interno a lo externo, del fenómeno a la realidad. ¿En qué se funda ese tránsito?... Es evidente que el tránsito no puede explicarse por motivos de raciocinio, y que es preciso apelar al instinto de la naturaleza. Luego hay un instinto que por sí solo nos asegura de la verdad de una proposición, a cuya demostración llega difícilmente la filosofía más recóndita.

(Filosofía Fundamental, lib. I, cap. XV)

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Para informaciones más amplias en la materia, pueden consultarse los manuales más extensos de *Historia de la Filosofía* publicados en castellano. Abundan las traducciones de obras de autores extranjeros, tanto antiguas (FOUILLÉE, SCHWEGLER) como modernas (VORLÄNDER, MESSER, VON ASTER). La más moderna y completa es la de E. BRÉHIER (Buenos Aires, 2.ª edición, 1944). En los últimos años han sido traducidas la de Mgr. TREDECI, por el M. Iltre. Dr. D. CIPRIANO MONTSERRAT, Canónigo, con anotaciones del Rdo. P. MIGUEL FLORÍ, S. I. (Barcelona, Luis Gili, 1944), y la del P. FEDERICO KLIMKE, S. I., con ampliaciones, a cargo de Profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de San Ignacio (Barcelona, Editorial Labor, 1947), ambas de criterio netamente ortodoxo.

Entre las obras originales de autores españoles, son dignas de mencionarse la *Historia de la Filosofía* del cardenal CEFERINO GONZÁLEZ (1.ª edición, 1879; 2.ª edición, 1886), hoy algo anticuada, y las publicaciones recientes de JULIÁN MARÍAS, *Historia de la Filosofía* (Madrid, Revista de Occidente, 1941; 2.ª edición 1943), y ALEJANDRO DÍEZ BLANCO, *Evolución del pensamiento filosófico* (1.ª parte, hasta Kant inclusive, Valladolid, Santarén, 1942; 2.ª parte, siglos XIX y XX, Valladolid, 1946). También en la obra de Don MANUEL GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía* (Buenos Aires, 2.ª edición, 1941), se hallarán algunos capítulos excelentes de historia de la filosofía. De esta obra se publicó, en 1943, una

edición española con el título de *Fundamentos de Filosofía* (Madrid, Espasa-Calpe, S. A.).

Hay bibliografía especial abundante sobre autores, épocas o países, pero su mención es impropia de este manual.

Para nuestra PEQUEÑA ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS hemos aprovechado algunos materiales contenidos en la antología más extensa de JULIÁN MARÍAS, *El tema del hombre*, (Madrid, Revista de Occidente, 1943).

CUESTIONARIO OFICIAL DE FILOSOFÍA VIGENTE PARA EL SÉPTIMO CURSO DE BACHILLERATO EN ESPAÑA*

Temas de exposición de los principales sistemas filosóficos:

I. Los presocráticos. Los sofistas y Sócrates.
II. Platón y Aristóteles.
III. Los estoicos, los epicúreos y los escépticos.
IV. Los neoplatónicos.
V. Filosofía del Cristianismo. La Patrística. San Agustín.
VI. Origen y desarrollo de la Escolástica.
VII. Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Escoto.
VIII. El Renacimiento. Luis Vives.
IX. Francisco Suárez. Juan de Santo Tomás.
X. El racionalismo: Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz.
XI. El empirismo inglés: Bacon, Locke, Berkeley, Hume.
XII. Deísmo, sensualismo y materialismo en el siglo XVIII. La Enciclopedia y sus impugnadores españoles.
XIII. Kant y el idealismo alemán.
XIV. Balmes y la filosofía española en el siglo XIX.
XV. El positivismo.
XVI. Breve ojeada sobre la filosofía cultivada en la actualidad.

---

* Promulgado por Orden Ministerial de 14 de abril de 1939 (inserto en el «Boletín Oficial del Estado» de 8 de mayo).

ÍNDICE ONOMASTICO

Abelardo: 124, 130-132.
Abril (Pedro Simón): 183.
Adelardo de Bath: 134, 142, 144.
Affre (Mgr.): 268.
Agrícola (Rodolfo): 174, 180.
Agripa: 77, 83.
Agustín (San): 112-122, 309.
Ahrens: 260.
Alain de l'Ile: 134.
Alberto de Colonia: 149.
Alberto Magno (San): 136, 146.
Alcuino: 127.
Alejandro de Afrodisia: 179.
Alejandro de Hales: 157, 159.
Alembert (J. d'): 231, 236.
Alfarabi: 135, 138.
Alfonso X *el Sabio*: 141.
Algazel: 135, 138.
Alkendi: 135, 138.
Alvarado (P. Francisco): 232, 240.
Ambrosio (San): 102, 111.
Ammonio Sacas: 87, 91-92.
Anaxágoras: 16, 25.
Anaximandro: 16, 20.
Anaxímenes: 16, 21.
Anselmo (San): 124, 129-130, 310-311.
Antíoco de Ascalón: 85.
Antístenes: 36, 38.
Arcesilao: 77, 83.
Aristipo: 28, 36, 38.
Aristóteles: 51-64, 307.
Arnáiz: 298.
Arnauld: 210.
Arriaga (Rodrigo de): 192.
Avempace: 135, 138-139.
Avenarius: 277, 285.
Averroes: 135, 139.
Avicebrón: 136, 140.
Avicena: 135, 138, 140.
Azcárate: 275.

Bacon (Francisco): 198-203.
Bacon (Rogerio): 158, 162.
Balmes: 265, 267-271, 317-319.
Báñez (Domingo): 187, 191.
Bayle: 231, 236.
Bentham: 282.
Bergson: 287, 291-293.
Berkeley: 221, 225-227.
Bernardo (San): 124, 132-133.
Bernardo de Chartres: 134.
Besarión: 173, 177, 178-179.
Boecio: 124, 128-129.
Bolzano: 287, 293.
Brentano: 287, 294.
Bruno (Jordano): 174, 185-186.
Büchner: 277, 284.
Buenaventura (San): 157, 160-162.
Butler: 234.

Cabanis: 284.
Campanella: 175, 186.
Canalejas (Francisco de P.): 275.

Cano (Melchor): 187, 191.
Carnéades: 77, 83.
Casiodoro: 125.
Castro (Federico de): 275.
Ceballos (Fernando de): 232, 240.
Cicerón: 77, 83-84.
Ciruelo: 183.
Cleantes: 68.
Clemente de Alejandría: 97, 102, 107.
Cohen: 289.
Cohn: 289.
Comte: 276-278, 279-281.
Condillac: 231, 235.
Costa (Joaquín): 275.
Crisipo: 65, 68.

Chateaubriand: 267.

Darwin: 285, 292.
Demócrito: 26.
Descartes: 198-200, 203-207.
Diderot: 231, 236.
Dilthey: 286, 291.
Diógenes: 38.
Dionisio Areopagita (Pseudo): 102, 107-109.
Dorado Montero: 275.
Dühring: 277, 285.
Durkheim: 281.

Edesio: 96.
Ehrenfels: 295.
Empédocles: 16, 25.
Enesidemo: 77, 82.
Engels: 277, 284.
Epicteto: 66, 74-75, 308.
Epicuro: 76, 77-80.
Erasmo: 174, 180.
Ermolao Barbaro: 178.
Escoto (Juan Duns): 158, 163-165.
Escoto Eriugena: 124, 127-128.
Espinosa: 209, 213-215.
Euclides de Megara: 36.

Fechner: 292.
Fedón: 36.
Feuerbach: 277, 284.
Feijóo: 231, 239.
Fichte: 254, 257-259.
Filón: 86, 89-90.
Fonseca (Pedro de): 192.
Forner (Juan Pablo): 232, 241.
Fox Morcillo: 174, 183.

Gallisá: 241.
García Morente: 298.
Gassendi: 217.
Gemelli: 298.
Gemisto *Pletón*: 173, 177.
Gennadio: 173, 178.
Gerardo de Cremona: 142.
Geyser: 298.
Gilberto de la Porrée: 132.
Giner de los Ríos: 275.
Ginés de Sepúlveda: 174, 183.
Gómez Izquierdo: 298.
Gómez Pereira: 174, 184.
González (Ceferino): 266, 275.
González (Domingo): 136, 144.
Gorgias: 27, 32.
Grabmann: 298.
Gracián (Baltasar): 196.
Grosseteste: 158, 162.
Guillermo de Champeaux: 124, 129.
Gustá: 241.

Haeckel: 277, 284.
Hamilton: 266, 271, 272.
Hartley: 230, 234.
Hartmann: 287, 295.
Hegel: 255, 261-264.
Heidegger: 287, 296.
Helmholtz: 288.
Heráclito: 16, 23.
Heriberto de Cherbury: 230, 233.
Hermann de Carintia: 142.
Hipias: 32.
Hobbes: 220, 222-223.
Holbach: 235.
Huarte de San Juan: 174, 185.
Hugo de Santalla: 142.

Hugo de San Víctor: 124, 132-133.
Hume: 221, 227-229
Husserl: 294.
Hutcheson: 234.

Ibn Tofail: 135, 139.
Isidoro (San): 125.

Jámblico: 96.
James (Guillermo): 286, 290.
Jaspers (Carlos): 296.
Jehuda Halevi: 136, 140.
Jenófanes: 16, 22-23.
Jenofonte: 28, 36, 303.
Joaquín de Flore: 134.
Jorge de Trebizonda: 178.
Jouffroy: 271.
Juan Damasceno (San): 102, 109.
Juan de Salisbury: 134.
Juan de Santo Tomás: 188, 196-197.
Juan de Sevilla: 142, 144.
Juan Argirópulo: 178.
Juliano *el Apóstata*: 96.
Justino (San): 102, 105-106.

Kant: 242-253.
Kierkegaard: 298.
Krause: 255, 260, 266, 274.

Laas: 277, 285.
Lactancio: 102, 110.
La Mettrie: 235.
Le Bon: 281.
Lefèvre d'Etaples: 174, 179.
Leibniz: 209, 215-219, 317.
León Hebreo: 173, 178.
León XIII: 297.
Lesio: 192.
Leucipo: 26.
Lévy-Bruhl: 281.
Liebmann: 288.
Lipsio: 179.
Littré: 281.
Locke: 220, 224-225.

Lucrecio: 80-81.
Lull (Ramón): 158, 165-167.

Llorens y Barba: 266, 272-273.

Mach: 277, 285.
Maeztu (Ramiro de): 288, 298.
Maimónides: 136, 141.
Maistre: 267.
Malebranche: 208, 212.
Mancio de Corpore Christi: 187, 191.
Maquiavelo: 175, 186.
Marcel (Gabriel): 297.
Marco Aurelio: 66, 75.
Mariana (Juan de): 196.
Marías (Julián): 298.
Márquez: 196.
Marsilio Ficino: 173, 178.
Martí d'Eixalá: 266, 272.
Marx: 277, 284.
Masdeu: 241.
Medina (Bartolomé de): 187, 191, 195.
Meinong: 287, 294, 295.
Menéndez Pelayo: 273, 275.
Mercier: 287, 297.
Mill (J. Stuart): 277, 281-282.
Minucio Félix: 102, 110.
Moerbeka: 142, 150.
Moleschott: 277, 284.
Molina (Luis): 188, 192-193.
Montaigne: 174, 179-180.
Montesquieu: 231, 239.
Moro (Santo Tomás): 175, 186.
Münsterberg: 289.

Natorp: 289.
Nicolás d'Autrecourt: 169.
Nicole: 210.
Nietzsche: 286, 290-291.

Occam: 158, 167-169.
Orígenes: 102, 107.
Ortega Gasset: 288, 298.
Ortí Lara: 266, 275.

Panteno (San): 107.
Parménides: 16, 23-24, 303.
Pascal: 208, 211, 316.
Pedro Alfonso: 142, 144.
Pedro de Poitiers: 132.
Pedro Hispano: 136, 145.
Pedro Lombardo: 132.
Peirce: 290.
Pereira (Luis José): 231, 240.
Pico de la Mirándola: 173, 178.
Piquer (Andrés): 232, 240.
Pirrón: 65, 67, 77, 81-82.
Pitágoras: 16, 21-22.
Platón: 39-50, 304-306.
Platón de Tívoli: 142.
Plotino: 87, 91-95.
Plutarco: 85.
Poliziano: 178.
Pomponazzi: 179.
Pons: 241.
Porfirio: 92, 96, 124, 128-129.
Priestley: 231, 234.
Proclo: 96.
Pródico: 32.
Protágoras: 27, 31.

Quevedo: 196.

Ramón de Peñafort (S.): 150.
Ramus: 174, 179.
Reid: 266, 271.
Renán (Ernesto): 281.
Ricardo de San Víctor: 124. 132-133.
Rickert: 289.
Rivadeneira: 196.
Roberto de Chester: 142.
Roca y Cornet (Joaquín): 268.
Rodolfo de Brujas: 142.
Rodríguez (Antonio José): 231, 240.
Roscelin: 124, 129.
Rousseau: 231, 237-239.
Royer-Collard: 281.
Rufo (Muciano): 174, 180.

Saavedra Fajardo: 196.
Sabuco de Nantes: 174, 185.
Sales y Ferré (Manuel): 275.
Salmerón (Nicolás): 275.
Sánchez (Francisco): 174, 184.
Sanz del Río: 260, 266, 267, 274.
Scheler (Max): 287, 295.
Schelling: 254, 259-260.
Schiller (F. C. S.): 289.
Schopenhauer: 255, 264.
Séneca: 66, 72-74, 308.
Sexto Empírico: 77, 82.
Shaftesbury: 230, 233-234.
Sócrates: 28, 29, 32-37, 303-304.
Soto (Domingo de): 187, 191.
Soto (Pedro de): 187, 191.
Spencer: 277, 282-283.
Staël (Mme. de): 267.
Stewart (Dugald): 271, 272.
Suárez (Francisco): 188, 193-196, 315-316.

Taine: 281.
Tales: 16, 19-20.
Tarde (Gabriel): 281.
Teodoro de Gaza: 178-179.
Tertuliano: 102, 110.
Thierry de Chartres: 134.
Tiberghien: 260.
Timón: 82.
Toland: 230, 233.
Tomás de Aquino (Santo): 141, 147-156, 311-313.
Torras y Bages: 273.
Trasímaco: 32.

Unamuno: 288, 298.
Urráburu: 275.

Valcárcel: 232, 240.
Valencia (Gregorio de): 192.
Valla (Lorenzo): 179.
Vallés (Francisco): 174, 183.
Vázquez (Gabriel): 195.
Victorino (Mario): 114.
Vitoria (Francisco de): 187, 189-191.

Vives (Luis): 174, 180-183, 314-315.
Vogt: 277, 284.
Voltaire: 231, 237.

Wagner (Rodolfo): 284.
Weber: 292.
Windelband: 289.
Wolff: 209, 219.
Wundt: 282.

Zaragüeta: 299.
Zenón de Citio: 65, 68.
Zenón de Elea: 16, 24-25.
Zubiri: 298.

ÍNDICE DE MATERIAS

Págs.

GENERALIDADES 5

PARTE PRIMERA

FILOSOFIA CLASICA 13
I. — Los presocráticos 15
II. — Los sofistas y Sócrates 27
III. — Platón 39
IV. — Aristóteles 51
V. — Los estoicos 65
VI. — Epicúreos, escépticos y académicos 76
VII. — Los neoplatónicos 86

PARTE SEGUNDA

FILOSOFIA CRISTIANA 99
VIII. — La Patrística 101
IX. — San Agustín 112
X. — Origen y desarrollo de la Escolástica 123
XI. — La transformación de la Escolástica en el siglo XIII 135
XII. — Santo Tomás de Aquino 147
XIII. — La filosofía de los maestros franciscanos 157

Págs.

PARTE TERCERA

FILOSOFÍA MODERNA 171
XIV. — El Renacimiento. Luis Vives 173
XV. — La Escolástica española de los siglos XVI y XVII ... 187
XVI. — Los iniciadores de la nueva filosofía 198
XVII. — El racionalismo continental 208
XVIII. — El empirismo inglés 220
XIX. — La filosofía de la Ilustración 230
XX. — Manuel Kant 242
XXI. — El idealismo alemán 254
XXII. — Balmes y la filosofía española del siglo XIX 265
XXIII. — El positivismo 276
XXIV. — La filosofía actual 286
PEQUEÑA ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS 301
NOTA BIBLIOGRÁFICA 321
CUESTIONARIO OFICIAL 323
INDICE ONOMÁSTICO 325

35 PESETAS